Собраніе сочиненій

Владиміра Сергѣевича СОЛОВЬЕВА

Съ тремя портретами и автографомъ

Подъ редакціей и съ примѣчаніями

С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова

Второе изданіе

Томъ девятый



С.-Петербургъ
Книгоиздательское Товарищество „Просвѣщеніе“,
Забалканскій пр., с. д. № 75
1913

Собраніе сочиненій

В. С. СОЛОВЬЕВА.

Собраніе сочиненій Владиміра Сергѣевича СОЛОВЬЕВА.

Съ 3-мя портретами и автографомъ.

Подъ редакціей и съ примѣчаніями

С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова.

Второе изданіе.

Томъ девятый.

(1897—1900)



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Книгоиздательское Товарищество „Просвѣщеніе“,
Забалканскій проспектъ, соб. д. № 75.



Типо-лит. Акціон. О-ва „Самообразованіе“. Спб., Забалканскій пр., № 75.

Содержаніе.

Понятіе о Богѣ.

(Въ защиту философіи Спинозы.)

1897.

Понятіе о Богѣ.

(Въ защиту философіи Спинозы.)

1897.

За профессоромъ Александромъ Ивановичемъ Введенскимъ должно признать рѣдкое умѣнье поднимать и ставить ребромъ философскіе вопросы наибольшаго жизненнаго интереса для мыслящихъ людей. Независимо отъ того или другого мнѣнія о предлагаемыхъ авторомъ рѣшеніяхъ этого рода вопросовъ, отчетливая постановка ихъ есть уже серьезная заслуга въ философской литературѣ. Такою заслугою кажется мнѣ и послѣдняя статья почтеннаго профессора «Объ атеизмѣ въ философіи Спинозы», помѣщенная въ 37 книгѣ «Вопросовъ философіи и психологіи», — хотя я рѣшительно несогласенъ съ высказанными въ ней взглядами какъ на ученіе Спинозы въ частности, такъ и на понятіе о Богѣ вообще. Заслугой я считаю ясную и раздѣльную формулировку вопроса: что собственно мыслится въ понятіи Бога, каковы тѣ мысленныя условія, при наличности которыхъ это понятіе дѣйствительно присутствуетъ въ нашемъ умѣ и при устраненіи которыхъ оно исчезаетъ, оставляя на своемъ мѣстѣ только пустое слово? — Признаюсь, что статья А. И. Введенскаго задѣла меня за живое сначала изъ-за Спинозы (который былъ моею первою любовью въ области философіи), а потомъ и изъ-за другого, еще болѣе важнаго интереса.

I.

По опредѣленію Спинозы, какъ напоминаетъ нашъ авторъ, Богъ есть существо абсолютно-безконечное, то-есть субстанція, состоящая изъ безконечно многихъ атрибутовъ, каждый изъ которыхъ выражаетъ собою вѣчную и безконечную сущность. Въ связи съ этимъ

Спиноза отрицаетъ у Бога дѣятельность по цѣлямъ и произволъ, а слѣдовательно личность въ общепринятомъ смыслѣ слова. Отсюда проф. Введенскій заключаетъ, что философія Спинозы есть атеизмъ. Хотя въ своей «Этикѣ» философъ ежеминутно говоритъ о Богѣ, называя такъ свою абсолютную субстанцію, но онъ *не имѣетъ права* этого дѣлать, ибо понятіе Бога у него отсутствуетъ.

«Несомнѣнно, — говоритъ проф. Введенскій, — что всякій въ правѣ понимать Бога по-своему, но только не иначе какъ до извѣстнаго предѣла, именно до тѣхъ поръ, пока мы не противорѣчимъ тѣмъ признакамъ, которые оказываются присущими Богу *вообще*, то-есть *всякому* Богу. Вѣдь пониманіе Бога должно быть подчинено тѣмъ же требованіямъ логики, какъ и пониманіе любой вещи: о всякой вещи мы въ правѣ мыслить только то, что не противорѣчитъ содержанію ея понятія. И что право мыслить Бога по-своему тоже ограничено подобнымъ предѣломъ, видно изъ того, что въ противномъ случаѣ ничто не мѣшало бы намъ условиться понимать подъ словомъ «Богъ» любую вещь, напримѣръ матерію, и отрицать существованіе всякаго другого Бога, и при отсутствіи всякаго ограниченія въ правѣ мыслить Бога по-своему насъ все-таки нельзя было бы обвинять въ атеизмѣ. Но вѣдь это явная нелѣпость» (стр. 159).

Совершенно вѣрно. Право всякаго понимать Бога по-своему имѣетъ безспорно свой предѣлъ, полагаемый существенными признаками этого понятія, съ исключеніемъ которыхъ оно теряетъ всякое содержаніе. Но какъ же найти эти признаки? По мнѣнію А. И. Введенскаго, то общее, что приписывается Богу во всѣхъ дѣйствительныхъ религіяхъ, въ чемъ всѣ эти религіи сходятся между собою, — это и будетъ выражать неотъемлемую сущность понятія. «Разсмотримъ же, — говоритъ онъ, — признаки, которые были бы общими и для Зевса, и для Перуна, и для Бога магометанскаго, и для Бога христіанскаго, и для бога фетишистовъ и т. д. Они-то и будутъ признаками, которымъ, не вдаваясь въ логически непозволительную игру словъ, уже никто не въ правѣ противорѣчить, какъ бы ни понималъ онъ Бога въ остальныхъ отношеніяхъ.

«И первымъ общимъ признакомъ любого бога служитъ то, что онъ всегда въ большей или меньшей степени превосходитъ человѣка. Христіанскій Богъ безконечно превосходитъ человѣка; Зевсъ превосходитъ лишь значительно, а не безконечно; боги же фетишистовъ еще менѣе превосходятъ его, чѣмъ даже Зевсъ, — но всякій богъ

мыслится какъ болѣе или менѣе превосходящій человѣка. Къ этому превосходству мы можемъ отнести и приписываемое богамъ безсмертіе. Вторымъ же признакомъ Бога вообще служитъ то, что Богъ всегда мыслится какъ личность (имѣющая или одно лицо, какъ это бываетъ въ большинствѣ случаевъ, или же три лица, какъ Богъ христіанскій), дѣйствующая по цѣлямъ, а слѣдовательно и имѣющая волю. Одни боги дѣйствуютъ по цѣлямъ нравственнаго закона, каковъ, напримѣръ, Богъ христіанскій; другіе же, какъ Зевсъ, — болѣе или менѣе по цѣлямъ, возбуждаемымъ ихъ капризами; но всякій богъ непремѣнно мыслится въ любой религіи какъ дѣйствующій по цѣлямъ. Даже фетишисты приписываютъ своимъ фетишамъ дѣятельность по цѣлямъ. Таковы два признака, которые мыслятся въ понятіи любого бога независимо отъ всѣхъ религіозныхъ различій. Отбросить одинъ изъ этихъ признаковъ — значитъ уничтожить понятіе Бога вообще. Въ самомъ дѣлѣ, если отбросить признакъ превосходства, то понятіе Бога не будетъ отличаться отъ понятія выдающагося человѣка или даже любого животнаго, если допустить у послѣдняго личность(?), дѣйствующую по цѣлямъ. Отбросивъ же личность, дѣйствующую по цѣлямъ, мы увидимъ, что понятіе Бога перестанетъ отличаться отъ понятія матеріи или же отъ понятія какой-нибудь огромной, замѣтно превосходящей человѣка силы природы, напримѣръ — отъ урагана.

«Игнорировать, т. е. уничтожить эти существенные признаки, составляющіе понятіе Бога вообще, и въ то же время употреблять слово «богъ» — значитъ играть словами; между тѣмъ Спиноза поступаетъ именно такъ. Въ понятіи Бога у него фигурируетъ лишь одинъ изъ названныхъ признаковъ — превосходство, такъ какъ, по его опредѣленію, Богъ есть существо абсолютно-безконечное. Но онъ упорно старается устранить второй признакъ — личность, дѣйствующую по цѣлямъ, а равно и обладаніе волей, и тѣмъ разрушаетъ понятіе Бога въ то самое время, когда оперируетъ надъ нимъ» (стр. 159—161).

Это разсужденіе, которому нельзя отказать въ ясности, вызываетъ, однако, весьма существенныя возраженія. Мы не думаемъ, чтобы всѣ боги дѣйствовали по цѣлямъ, но зато сей признакъ, характерный для божества, по мнѣнію проф. Введенскаго, слишкомъ выдается въ собственномъ способѣ мышленія почтеннаго ученаго. Задавшись цѣлью отвлечь извѣстное понятіе о Богѣ отъ всѣхъ существующихъ религій, онъ вовсе забываетъ о религіяхъ, рѣшительно

не подходящимъ къ этой цѣли, а тѣ религіи, которыя не совсѣмъ для него годятся, онъ подвергаетъ нѣкоторой приспособительной операціи.

Въ южномъ буддизмѣ, сохранившемъ первоначальное ученіе Шакьямуни и его апостоловъ и оставшемся господствующею религіей на островѣ Цейлонѣ, въ Непалѣ и въ большей части Индо-Китая, — нѣтъ мѣста для личнаго существа, какъ предмета богопочитанія. Принимать такое существо за причину міра представляется здѣсь величайшимъ заблужденіемъ и нечестіемъ. *Айсварика,* т. е. поклонникъ Исвары — личнаго Бога вообще, есть бранное слово для правовѣрнаго буддиста. Никакому Исварѣ онъ не поклоняется и, допуская множество фантастическихъ существъ, болѣе или менѣе дѣйствующихъ по цѣлямъ, не ставитъ ихъ ни во что, а *довѣряетъ* только Буддѣ — человѣку, спасшему людей своимъ ученіемъ и *отрѣшенному отъ всякой личности, отъ всякой воли и всякой дѣятельности въ абсолютномъ покоѣ и безразличіи нирваны* [1].

А. И. Введенскій можетъ, конечно, по примѣру многихъ ученыхъ, назвать эту религію атеизмомъ (хотя это будетъ невѣрно), онъ можетъ предпочитать южному буддизму буддизмъ сѣверный съ его громаднымъ пантеономъ. Но отъ этого положеніе вопроса нисколько не измѣняется. Почтенный авторъ утверждаетъ, что онъ отвлекъ отъ *всѣхъ* религій безъ различія два существенные признака, одинаково и совмѣстно необходимые для понятія о Богѣ, — превосходство надъ человѣкомъ и личную цѣлемѣрную волю; эти признаки должны быть налицо во *всякой* религіи безъ исключенія. Но вотъ нашлась религія, и при томъ имѣющая всемірно-историческое значеніе, которая рѣшительно противорѣчитъ такому утвержденію. Въ понятіяхъ правовѣрныхъ буддистовъ два признака, установленные А. И. Введенскимъ какъ необходимо *совмѣстные,* рѣзко и послѣдовательно *отдѣляются* одинъ отъ другого. Эти странные люди, принявъ безъ всякаго затрудненія въ наслѣдство отъ прежней религіи великое множество человѣкообразныхъ и звѣрообразныхъ, болѣе или менѣе цѣле-

[1] Если проф. Введенскій не довѣряетъ въ этомъ пунктѣ сонму европейскихъ и русскихъ ученыхъ изслѣдователей буддизма, пусть онъ обратится къ катехизису южнаго буддизма, офиціально одобренному первоосвященникомъ цейлонскихъ буддистовъ, и онъ увидитъ, что въ этой религіи нѣтъ мѣста для личнаго Бога. Упомянутый катехизисъ, составленный американцемъ, открыто перешедшимъ изъ христіанства въ буддизмъ, существуетъ, кажется, и на русскомъ языкѣ.

мѣрно, хотя и чудовищно, дѣйствующихъ боговъ, отняли у нихъ разъ и навсегда признакъ превосходства надъ человѣкомъ по существу и всякія высшія права надъ нимъ, а, съ другой стороны, они признали нѣкоторый новый предметъ религіознаго отношенія, нѣкоторое безусловно превосходное существо, бытіе или состояніе [2], но такое, которое необходимо характеризуется полнымъ отсутствіемъ воли, цѣли, дѣятельности и личности. Признавать такое ученіе атеизмомъ было бы явною несправедливостью. Божественность нирваны не есть пустое слово, хотя совершенно ясно, что это понятіе противорѣчитъ тому понятію о божествѣ, которое проф. Введенскій считаетъ безусловно обязательнымъ.

Я нисколько не сомнѣваюсь, что буддизмъ вообще, и южный буддизмъ въ особенности, есть религія односторонняя и недостаточная; чтобы не спорить о словахъ, я готовъ его прямо назвать ложною религіею. Но когда дѣлаются выводы изъ согласія въ чемъ-нибудь *всѣхъ* существующихъ религій, то, очевидно, нужно принять въ соображеніе и эту, какъ бы она намъ ни претила. Утверждать же, что ученіе, которому 2000 лѣтъ традиціонно подчиняется сознаніе и жизнь тридцати или сорока милліоновъ людей, не есть религія, было бы ребяческою игрою словъ.

II.

Другая важная религія, противорѣчащая выводу проф. Введенскаго, есть браманизмъ, — ученіе, для котораго верховный священный авторитетъ составляютъ Веды (въ широкомъ смыслѣ, со включеніемъ Упанишадъ). Браманизмъ есть религія очень сложная, или, пожалуй, совокупность религій, объединенныхъ общимъ священнымъ писаніемъ и хранящею его кастою браминовъ. На этой общей основѣ совмѣщается великое многообразіе вѣрованій и культовъ, различнаго происхожденія и различныхъ эпохъ, съ представленіями иногда чудовищно-дикими, иногда утонченно-философскими. Входить во все это разнообразіе нѣтъ надобности, когда есть общая религіозная основа въ священныхъ Упанишадахъ, подобно тому, какъ для опредѣленія

---

[2] Я нарочно выражаюсь неопредѣленно, чтобы вѣрнѣе передать буддійскую идею. Употребленныя мною слова одинаково относятся къ нирванѣ и къ совершенному Буддѣ, достигшему Нирваны, что согласно съ буддійскимъ требованіемъ не различать субъекта отъ объекта.

мусульманскаго понятія о Богѣ нѣтъ надобности разбираться въ различныхъ миѳологическихъ представленіяхъ объ Али, калифѣ Гакемѣ и другихъ «имамахъ», а достаточно познакомиться съ Кораномъ и съ ближайшими къ Мухаммеду общепризнанными преданіями.

Священное ученіе Упанишадъ, снисходительно относясь ко множеству народныхъ боговъ и ихъ ритуальному почитанію, само рѣшительно возвышается надъ этою «религіей дѣлъ» и обращается къ единому истинному существу всего, къ безконечной душѣ міра, въ которой *все есть одно и то же,* въ которой упраздняются всякая отдѣльность и особенность, всѣ частныя и индивидуальныя различія. Эта все-душа или все-духъ (атма) не есть такая чисто-отрицательная безусловность, какъ буддійская нирвана: священные тексты браминовъ приписываютъ абсолютной сущности всевозможныя положительныя качества, физическія и психическія, въ безконечной потенціи, — одного только не признаютъ они за нею: дѣятельности по опредѣленной волѣ и опредѣленнымъ цѣлямъ; вѣроятно, авторы Упанишадъ не видѣли въ этомъ положительнаго качества. За такой взглядъ А. И. Введенскій долженъ признать ихъ атеистами. Пусть они до изнеможенія повторяютъ: истинное божество есть все, и все есть истинное божество, выказывая себя отъявленными *пантеистами* въ самомъ точномъ и строгомъ смыслѣ слова, — это имъ не поможетъ, какъ не поможетъ и то, что они приписываютъ божеству абсолютное мышленіе и всевѣдѣніе. Вѣдь и Спиноза признавалъ наряду съ протяженіемъ и безконечное *мышленіе* какъ необходимый атрибутъ абсолютной субстанціи, обладающей, по его убѣжденію, сверхъ этого безконечнымъ множествомъ другихъ безконечныхъ атрибутовъ или существенныхъ свойствъ; однако все это качественное и количественное обиліе не препятствуетъ нашему автору обвинять философію Спинозы въ атеизмѣ единственно только за то, что онъ отрицалъ у божественной субстанціи произвольную дѣятельность по цѣлямъ. Но въ этомъ пунктѣ нѣтъ никакого различія между спинозизмомъ и религіознымъ ученіемъ священныхъ Упанишадъ, и, слѣдовательно, нужно или признать въ обоихъ ученіяхъ, какъ это всегда и справедливо дѣлалось, — *пантеизмъ,* или же вмѣстѣ съ философіей Спинозы обвинить въ *атеизмѣ* и браминскую религію, а въ такомъ случаѣ придется, пожалуй, вовсе изъять изъ обращенія самое понятіе пантеизма. Проф. Введенскій мимоходомъ указываетъ сущность этого понятія въ имманентности божества вещамъ, или міру.

Но совмѣстима ли такая имманентность съ утверждаемымъ имъ вторымъ признакомъ въ понятіи Бога? Какимъ образомъ личность въ смыслѣ проф. Введенскаго, т. е. обладающая своей особой волей и дѣйствующая по цѣлямъ, слѣдовательно внѣ себя, можетъ быть въ то же время имманентна, т. е. внутренно присуща тому, что не есть она сама, а только предметъ ея дѣйствія? Чтобы не впасть въ игру словъ, нашъ авторъ долженъ признать безличнымъ божество, имманентное вещамъ, и, слѣдовательно, допустить, что пантеизмъ, утверждающій такое безличное божество, отрицаетъ самое понятіе Бога и есть то же, что атеизмъ, а въ такомъ случаѣ должно исключить изъ употребленія самый терминъ «пантеизмъ», какъ источникъ важныхъ недоразумѣній. Едва ли однако установленныя и общепризнанныя философскія категоріи уничтожаются такъ легко, какъ бумажныя деньги стараго образца.

III.

Не упоминая вовсе о религіяхъ буддійской и браминской, нашъ авторъ упоминаетъ о христіанской безъ соблюденія надлежащей точности. Сказавъ, что Богъ всегда мыслится какъ *личность*, проф. Введенскій прибавляетъ въ скобкахъ: *имѣющая* или одно лицо, какъ это бываетъ въ большинствѣ случаевъ, или же *три лица*, какъ Богъ христіанскій (стр. 160, курсивъ мой). Такъ какъ христіанскій Богъ безтѣлесенъ, то подъ словомъ «лицо» здѣсь можетъ разумѣться никакъ не физическій обликъ, а метафизическая и нравственная *личность*, и, слѣдовательно, выраженіе: «личность, имѣющая три лица», равносильно выраженію: *личность, имѣющая три личности*. Но что же это значитъ? Не есть ли это соединеніе словъ, лишенное всякаго мыслимаго содержанія? Ни въ христіанской, ни въ какой-либо другой религіи такой странной формулы для понятія о Богѣ мы не находимъ. На самомъ дѣлѣ въ христіанствѣ Богъ опредѣляется какъ единое существо, или естество (сущность, природа — *οὐσια φύσις*) въ трехъ нераздѣльныхъ ѵпостасяхъ, или лицахъ — понятіе, которое хотя и превышаетъ обыкновенный человѣческій разсудокъ, вращающійся въ области вещей конечныхъ, но заключаетъ въ себѣ опредѣленную мысль, свободную отъ логическаго противорѣчія и дающую полное удовлетвореніе высшимъ умозрительнымъ требованіямъ. Во всякомъ случаѣ, христіанское понятіе о Богѣ какъ тріединой сущности, превѣчной и всесовершенной, находится въ очень натянутыхъ

отношеніяхъ ко «второму признаку» проф. Введенскаго: ибо цѣль предполагаетъ несовершенство въ томъ, кто къ ней стремится, и дѣятельность предполагаетъ время, въ которомъ она происходитъ. Не должно забывать, что, по христіанскому ученію, во второмъ субъектѣ (упостаси) Св. Троицы — логосѣ — ближайшимъ образомъ относящемся къ міру, въ силу до вѣка предопредѣленнаго и отъ вѣка предначинаемаго воплощенія божество закрыто «зракомъ раба», и что къ *этой* упостаси можно безъ всякаго противорѣчія относить всѣ религіозные антропопатизмы, но никакъ нельзя отсюда заключать къ самому понятію о Богѣ по существу, подобно тому, какъ дѣлали монофизиты-теопасхиты, утверждавшіе, что само Божество страдало и умерло на крестѣ [3].

Проф. Введенскій справедливо замѣчаетъ, что право мыслящаго ума преобразовывать или «перестраивать» данныя религіозныя понятія должно имѣть предѣлъ. Это несомнѣнно: серьезный мыслитель не станетъ подставлять подъ общепринятый терминъ какое угодно содержаніе, не станетъ разумѣть подъ особымъ словомъ все, что попало. Но найти здѣсь настоящій, обязательный для ума предѣлъ гораздо труднѣе, чѣмъ думаетъ почтенный профессоръ. Во всякомъ случаѣ на предѣлѣ, имъ указанномъ, остановиться никакъ невозможно. Уже въ основномъ вѣроученіи христіанства прежнія религіозныя понятія о Богѣ подверглись коренной перестройкѣ и въ томъ пунктѣ, который представляется неприкосновеннымъ нашему автору. По христіанскимъ понятіямъ существенный признакъ Бога есть абсолютное совершенство не только въ нравственномъ, но и въ метафизическомъ смыслѣ, т. е. для Бога неизбѣжно быть превыше всякихъ ограниченій, между прочимъ, превыше времени, а слѣдовательно превыше и той раздѣльной дѣятельности по цѣлямъ, которая мыслима только во времени и которую однако нашъ авторъ рѣшительно приписываетъ Богу какъ такому, значитъ и христіанскому Богу.

---

[3] Согласно православному опредѣленію, въ силу истиннаго соединенія двухъ природъ во Христѣ можно говорить, что Богъ пострадалъ, умеръ и воскресъ, именно въ томъ смыслѣ, что пострадавшій, умершій и воскресшій былъ истиннымъ Богомъ; но нельзя говорить, что само Божество или божественное естество пострадало, умерло и воскресло, — что въ равной мѣрѣ и нелѣпо, и нечестиво. Короче, православная формула противъ монофизитской состоитъ въ томъ, что Христосъ страдалъ, умеръ и воскресъ *не по божеству, а по человѣчеству.*

Впрочемъ, я не буду настаивать на этомъ невольномъ противорѣчіи между взглядомъ почтеннаго философа и нѣкоторыми основами христіанскаго вѣроученія. Въ дальнѣйшемъ своемъ разсужденіи А. И. Введенскій, начавшій со ссылки на всѣ религіи безъ различія, приходитъ незамѣтно для себя и неожиданно для читателя къ такому заявленію, которымъ рѣшительно упраздняются всѣ религіи безъ различія.

IV.

Хотя обвиненіе философіи Спинозы въ атеизмѣ я считаю совершенно несправедливымъ, но я спѣшу отмѣтить, что это обвиненіе, какъ его высказываетъ А. И. Введенскій, не имѣетъ ничего общаго съ тѣми одіозными личными нападеніями, которымъ нерѣдко подвергался амстердамскій философъ за свое мнимое «безбожіе». Почтенный авторъ разбираемой статьи, держась неуклонно на высотѣ теоретическаго обсужденія идей, старательно и обстоятельно оговаривается насчетъ того, что Спиноза лично не былъ атеистомъ, что его настроеніе имѣло религіозный характеръ, но что, развивая въ одностороннемъ, механическомъ направленіи систему Декарта, онъ пришелъ къ воззрѣніямъ, исключающимъ понятіе Бога, сохраняя однако по *добросовѣстной* иллюзіи слово Богъ для обозначенія предмета, нисколько на Бога непохожаго. Такъ ли это было относительно Спинозы, мы еще разберемъ далѣе; но теперь же должны замѣтить, что съ самимъ А. И. Введенскимъ случилось нѣчто подобное тому, что онъ сообщаетъ намъ о Спинозѣ. Оставаясь на той же чисто-теоретической или идейной почвѣ и нисколько не сомнѣваясь въ искренней личной преданности почтеннаго профессора религіознымъ интересамъ и христіанскимъ принципамъ, мы находимъ, что одностороннее и прямолинейное развитіе Кантовыхъ идей невольно привело нашего автора ко взглядамъ, отнимающимъ у религіи вообще ея существенное содержаніе и отличительный характеръ, — ея raison d'être.

«...Понятіе Бога, — читаемъ мы на стр. 165, — не относится къ объекту, данному въ опытѣ. Если бы оно относилось къ подобному объекту, то, конечно, оно должно было бы соотвѣтствовать своему объекту, и въ случаѣ отсутствія соотвѣтствія между ними философія имѣла бы право измѣнить это понятіе, не перемѣняя его названія. Но въ понятіи Бога мыслится не то, что дано въ опытѣ, а то, что удовлетворяло бы нашимъ религіознымъ потребностямъ, и во

что мы, вслѣдствіе этого всего, *только вѣримъ* какъ въ существующее. Сталкиваясь же послѣ этого съ философіей, мы, разумѣется, обращаемся къ ней съ вопросомъ, правы ли мы въ своей вѣрѣ, т. е. существуетъ ли то, во что мы вѣримъ».

Выходитъ, такимъ образомъ, что пока мы «только вѣримъ» въ Бога, мы еще не знаемъ, существуетъ ли Онъ въ самомъ дѣлѣ, или нѣтъ, — въ религіи мы хотя и вѣримъ, но, по мнѣнію профессора Введенскаго, никакого удостовѣренія въ дѣйствительномъ существованіи предмета нашей вѣры не имѣемъ и должны обращаться за такимъ удостовѣреніемъ къ философіи, которая, не входя въ разсмотрѣніе нашихъ религіозныхъ понятій по существу или со стороны ихъ содержанія, занимается только вопросомъ, существуютъ или не существуютъ соотвѣтствующіе этимъ понятіямъ дѣйствительные предметы. Признаюсь, читая такое заявленіе, я испытывалъ впечатлѣніе, какъ будто бы дѣло шло о чемъ-то совершающемся на кольцахъ Сатурна или на Меркуріи, гдѣ все происходитъ, можетъ быть, наоборотъ тому, что намъ извѣстно изъ здѣшняго подлуннаго опыта. Я не стану, конечно, ссылаться на свой личный опытъ; но въ области религіи, какъ и въ другихъ областяхъ человѣческаго духа, есть признанные «эксперты», свидѣтельство которыхъ по извѣстнымъ вопросамъ имѣетъ рѣшительное значеніе, независимо ни отъ какихъ личныхъ мнѣній. Вотъ, напримѣръ, «показаніе эксперта», которое я привожу только въ этомъ качествѣ, безотносительно къ его священному авторитету: «Что *было* съ начала, что *слышали,* что *видѣли* очами нашими, что мы *созерцали,* и что руки наши *осязали,* — о Словѣ жизни (*περὶ τοῦ Λόγου τῆς ζωῆς*); — и жизнь *явилась,* и мы *видѣли* и *свидѣтельствуемъ* и возвѣщаемъ вамъ Жизнь вѣчную, ту, что была у Отца и *явилась* намъ; — что *видѣли* и *слышали,* возвѣщаемъ вамъ, дабы и вы общеніе имѣли съ нами: общеніе же наше съ Отцемъ и съ Сыномъ Его Іисусомъ Христомъ» (1 посл. Іоан. I, 1—3).

V.

По мнѣнію проф. А. И. Введенскаго, понятіе Бога не относится къ объекту, данному въ опытѣ. Ап. Іоаннъ Богословъ съ особымъ удареніемъ настаиваетъ на томъ, что его понятіе о Богѣ относится къ предмету, данному въ опытѣ даже для внѣшнихъ чувствъ. Конечно, нельзя видѣть, слышать, осязать самое существо Божіе, но

вѣдь это также невозможно и относительно всякаго существа какъ такого. Мы чувственно испытываемъ только *являемыя* воздѣйствія существъ, которыя служатъ для насъ знаками и выраженіями ихъ собственнаго бытія и внутренней природы.

Независимо отъ кантовскаго понятія объ опытѣ, которое я считаю ошибочнымъ, я нисколько не отрицаю важныхъ различій между опытомъ религіознымъ и тѣмъ опытомъ, въ которомъ намъ даны предметы міра физическаго. Но въ томъ пунктѣ, о которомъ идетъ рѣчь, эти два вида опыта совершенно совпадаютъ. Наше убѣжденіе въ дѣйствительномъ существованіи солнца возникаетъ нераздѣльно съ тѣми свѣтовыми и тепловыми ощущеніями, которыя мы относимъ къ дѣйствію этого объекта; чрезъ нихъ мы удостовѣряемся въ реальномъ бытіи солнца и не нуждаемся ни въ какомъ подтвержденіи этой достовѣрности со стороны астрономическихъ теорій. Да никакая астрономія и не могла бы доказать намъ существованія солнца, если бы мы стали на точку зрѣнія субъективнаго идеализма, или иллюзіонизма. Задача науки относительно этого предмета состоитъ лишь въ томъ, чтобы дать намъ новыя, болѣе ясныя, точныя и полныя понятія о той совокупности явленій, которую мы называемъ солнцемъ; вопросъ же о томъ, соотвѣтствуетъ ли этимъ явленіямъ и понятіямъ какая-нибудь существующая внѣ нашего сознанія реальность, — этотъ вопросъ о *существованіи предмета* вовсе не рѣшается и не ставится наукою, занятою только *отношеніями явленій*. Самый ученый астрономъ такъ же *принимаетъ на вѣру* объективное существованіе свѣтилъ небесныхъ, какъ и послѣдній дикарь. И всѣ телескопическія наблюденія, спектральные анализы и математическія вычисленія не дадутъ ни одного серьезнаго аргумента въ пользу реальнаго бытія солнца, если этотъ ученый дойдетъ своимъ умомъ до точки зрѣнія субъективнаго идеализма; ибо все это научное богатство отлично размѣщается въ предѣлахъ понятія о небесномъ тѣлѣ какъ явленіи, связанномъ съ другими явленіями по строго-опредѣленному порядку *внутри нашего сознанія*, безъ малѣйшаго отношенія къ чему-нибудь внѣ его [4].

---

[4] Предсказанія затменій и прочіе тріумфы точной науки могли бы опровергать развѣ лишь никѣмъ, впрочемъ, не представляемую точку зрѣнія „волюнтаризма“, или арбитраризма“, согласно которой явленія происходятъ какъ попало, по слѣпому и безсвязному произволу дѣйствующей силы, или дѣйствующихъ силъ. Но къ субъ-

Несмотря на всѣ различія въ другихъ отношеніяхъ, сказанное нами о достовѣрности солнца физическаго вполнѣ примѣняется и къ вопросу о достовѣрности солнца духовнаго. Наша увѣренность въ дѣйствительномъ существованіи божества нераздѣльно связана съ тѣми явленіями, которыя даны въ религіозномъ опытѣ и которыя мы относимъ къ дѣйствію божества на насъ. Это вѣрно относительно всѣхъ религій. Древній эллинъ не вѣрилъ бы въ существованіе Діониса, если бы не испытывалъ его душевно-тѣлеснаго дѣйствія въ опьянѣніи. Вѣра въ христіанскаго Бога основана на его совершенномъ явленіи въ историческомъ опытѣ человѣчества. И, разумѣется, этотъ опытъ, хотя онъ и имѣлъ самое интенсивное и сосредоточенное свое выраженіе въ событіяхъ земной жизни Христа, не исчерпывается однако ими одними. Никто не станетъ отрицать дѣйствительнаго религіознаго опыта у апостола Павла, у св. Франциска, или у св. Сергія. Есть, наконецъ, косвенный религіозный опытъ, связанный съ довѣріемъ къ другимъ, съ жизнью традиціи, съ родовою и духовною солидарностью. То же вѣдь можно замѣтить и относительно предметовъ міра физическаго. Не пользуясь телескопомъ, я однако ничуть не сомнѣваюсь въ дѣйствительномъ существованіи планеты Нептунъ и другихъ небесныхъ тѣлъ, невидимыхъ простымъ глазомъ.

Если увѣренность въ дѣйствительномъ существованіи религіознаго объекта основана на религіозномъ *опытѣ*, то задача философіи въ этомъ отношеніи можетъ состоять только въ томъ, чтобы преобразовывать и расширять этотъ опытъ, т. е. сдѣлать болѣе точными, ясными и полными наши *понятія* о данныхъ въ дѣйствительной религіи фактахъ. Философія можетъ изучать религіозные предметы, но ни создать ихъ, ни дать намъ увѣренность въ ихъ существованіи она сама по себѣ не можетъ, какъ не можетъ этого сдѣлать астрономія относительно небесныхъ тѣлъ. Противъ этого было бы напрасно указывать на такъ называемыя доказательства бытія Божія, которыя частью основаны на логическихъ ошибкахъ, какъ показано Кантомъ, частью же (въ особенности доказательство телеологическое и

ективному идеализму, по которому міръ явленій есть *строго упорядоченная или закономѣрная система* галлюцинацій, тріумфы науки не находятся ни въ какомъ отношеніи. Думать, что сбывающіяся предсказанія затменій говорятъ, что-нибудь въ пользу реальности этихъ явленій, значитъ уже предполагать реальное значеніе времени, т. е. именно то, что требуется доказать.

нравственное) почерпаютъ свою силу изъ данныхъ внѣшняго и внутренняго опыта и, слѣдовательно, подтверждаютъ нашъ тезисъ. Конечно, наше удостовѣреніе въ предметахъ религіи не покрывается данными нашего религіознаго опыта, но столь же несомнѣнно, что оно основывается на этихъ данныхъ и безъ нихъ существовать не можетъ, точно также какъ достовѣрность нашихъ астрономическихъ знаній не покрывается тѣмъ, что мы видимъ и наблюдаемъ на небѣ, но несомнѣнно основывается только на этомъ. Яркую иллюстрацію можно видѣть въ знаменитомъ открытіи Леверрье. Во-первыхъ, это открытіе было обусловлено даннымъ въ опытѣ явленіемъ другихъ планетъ и ихъ вычисленными на основаніи наблюденій орбитами; а, во-вторыхъ, дальнѣйшія математическія вычисленія и комбинаціи, приведшія парижскаго астронома къ необходимости новой планеты, не могли сами по себѣ никому дать увѣренности въ ея дѣйствительномъ существованіи, такъ какъ она могла бы оказаться такимъ же ошибочнымъ заключеніемъ, какъ «противоземіе» пиѳагорейцевъ. Все свое настоящее значеніе работа Леверрье получила только черезъ свою опытную провѣрку, т. е. когда новая планета была дѣйствительно усмотрѣна въ телескопъ. И въ самомъ дѣлѣ, множество астрономовъ ежегодно открываютъ новыя астероиды и кометы, и для увѣренности въ *существованіи* этихъ тѣлъ фактъ ихъ наблюденія оказывается совершенно достаточнымъ. Вообще, главная роль въ успѣхахъ астрономіи несомнѣнно принадлежитъ телескопу и спектральному анализу, т. е. усовершенствованнымъ способамъ наблюденія и опыта. Если бы такъ называемыя доказательства бытія Божія указывали намъ на тѣ условія, при которыхъ мы могли бы испытать новыя воспріятія божественныхъ предметовъ, — подобно тому, какъ вычисленія Леверрье указали астрономамъ, куда имъ направлять телескопъ, чтобы увидать новую планету, — тогда, конечно, эти доказательства могли бы имѣть важное значеніе для образованія религіозныхъ убѣжденій.

VI.

Въ отличіе отъ теоретическихъ разсужденій о религіозныхъ предметахъ, во всякой дѣйствительной религіи божество, т. е. высшій предметъ благоговѣнія или религіознаго чувства, непремѣнно признается какъ данное въ опытѣ. Вотъ первый признакъ этого понятія, не рискующій встрѣтить никакихъ instantia contrarii. Нир-

вана, передъ которою преклоняется и къ которой стремится буддійскій мудрецъ, есть для него не отвлеченное понятіе, а нѣчто уже испытанное другими и имѣющее быть испытано имъ самимъ. Чувствовать абсолютное въ себѣ, какъ безусловную *отрѣшенность* отъ всякихъ опредѣленій, есть то состояніе внутренняго опыта, которое даетъ буддизму все его религіозное содержаніе и тѣмъ отличаетъ его какъ отъ другихъ религій, такъ и отъ теоретическихъ разсужденій о безконечномъ. Все-душа браминовъ познается въ дѣйствительномъ опытѣ внутренняго сосредоточенія всѣхъ силъ человѣка, всего его психофизическаго существа, которое въ такомъ сосредоточеніи дѣйствительно соединяется и совпадаетъ съ самимъ предметомъ этой религіи, и въ такомъ «тождествѣ субъекта и объекта» абсолютное божество существенно испытывается человѣкомъ. Множество людей проходило и проходитъ черезъ религіозный опытъ пантеизма — чрезъ внутреннее воспріятіе или ощущеніе своего тождества съ всеединою субстанціей міра. Мыслители исключительно разсудочнаго характера, не испытавшіе ничего подобнаго, называютъ такое въ опытѣ данное состояніе «фанатизмомъ» и «фантазіей», но это можетъ быть оставлено безъ всякаго вниманія, особенно если мы вспомнимъ, что для многихъ всякая религія и даже всякая «метафизика» есть фанатизмъ, фантазія и суевѣріе.

Пантеистическое чувство общенія съ всеединою субстанціей, порождая цѣлыя религіозныя ученія, даетъ вмѣстѣ съ тѣмъ глубокую религіозную одушевленность міровоззрѣнію такихъ умовъ, какъ Спиноза и Гёте. Будучи народною религіей въ дальней Азіи, пантеизмъ давно сталъ въ Европѣ излюбленною религіей метафизиковъ и поэтовъ, для которыхъ онъ не есть отвлеченное понятіе, а данное опыта.

Но — что еще болѣе важно и замѣчательно — основанныя на религіозномъ опытѣ идеи абсолютнаго, какъ безусловной отрѣшенности отъ всякихъ опредѣленій (буддизмъ) и какъ всеединой субстанціи всякаго бытія (браманизмъ), несомнѣнно вошли въ качествѣ подчиненныхъ элементовъ въ болѣе содержательное, на болѣе глубокомъ и совершенномъ религіозномъ опытѣ (въ истинномъ Откровеніи) основанное воззрѣніе христіанское. Я говорю не о различныхъ мистическихъ и гностическихъ ересяхъ, которыя хотѣли этотъ восточный элементъ изъ подчиненнаго сдѣлать господствующимъ и возстановить язычество подъ христіанской оболочкой, — я говорю о совершенно правовѣрныхъ и авторитетныхъ въ церкви религіозныхъ пи-

сателяхъ — богословахъ, мистикахъ и подвижникахъ. Укажу прежде всего на тѣ сочиненія, которыя за ихъ высокое достоинство были приписаны мужу апостольскому, св. Діонисію Ареопагиту, и получили съ V вѣка общепризнанный авторитетъ въ церкви; затѣмъ, на писанія глубокомысленнаго и ученаго комментатора этихъ сочиненій, — св. Максима Исповѣдника, пострадавшаго за православіе въ борьбѣ съ монофелитскою ересью; наконецъ, на различныя произведенія святыхъ подвижниковъ, какъ древнихъ, такъ и болѣе новыхъ, вошедшія въ составъ сборниковъ разнаго объема съ общимъ названіемъ «Добротолюбія» (*Φιλοκαλία*). Конечно, вся эта литература не есть полное выраженіе христіанства, — она выражаетъ только одну его сторону; но распространенность и высокая авторитетность этихъ писаній несомнѣнно доказываетъ, что выражаемая ими сторона христіанства имѣетъ для него существенное значеніе, и что съ нею необходимо считаться при опредѣленіи христіанскаго понятія о Богѣ.

Въ этомъ отношеніи слѣдуетъ отмѣтить одинъ основной традиціонный взглядъ, въ которомъ всѣ указанные писатели примыкаютъ къ Ареопагиту. Правильное понятіе о Богѣ, по ихъ увѣренію, устанавливается двумя путями: 1) чрезъ послѣдовательное и безусловное отрицаніе у Бога всякихъ опредѣленій (это называется *ϑεολογια ἀποφατική*) и 2) чрезъ приписываніе Богу всѣхъ положительныхъ свойствъ въ высочайшей степени или абсолютной потенціи *ϑεολογια καταφατική*).

Предполагаемый Ареопагитъ, конечно, не былъ бы принятъ въ дѣйствительный ареопагъ отцовъ и учителей церкви, если бы мистическіе взгляды этого писателя были такъ же далеки отъ положительнаго христіанства, какъ пантеизмъ Спинозы; и тѣмъ не менѣе я сильно опасаюсь, что высокоавторитетный церковный богословъ имѣетъ въ своихъ мысляхъ о Богѣ все-таки болѣе внутренняго сродства съ амстердамскимъ философомъ, нежели съ петербургскимъ. Это я говорю не для упрека. Проф. Введенскій имѣетъ полное и неотъемлемое право предпочитать разсудочно-схоластическія понятія о Богѣ идеямъ созерцательной мистики. Упрекнуть же его можно только тогда, когда онъ свое право превращаетъ въ общую обязанность, implicite исключая изъ христіанской религіи элементъ, несомнѣнно ей присущій, хотя и не подходящій подъ требованія того или другого философствующаго ума.

VII.

Совершенно согласившись съ А. И. Введенскимъ въ томъ, что наше логическое право разумѣть *по-своему* понятіе Бога должно имѣть предѣлъ, зависящій отъ существеннаго содержанія дѣйствительныхъ религій, мы нашли, что указанный нашимъ авторомъ предѣлъ не совпадаетъ съ дѣйствительнымъ, и что предложенные имъ непремѣнные признаки понятія о божествѣ должны быть преобразованы, чтобы удовлетворять этому понятію, какъ присущему всѣмъ религіямъ. Прежде всего нужно было возстановить пропущенный проф. Введенскимъ и даже какъ будто отрицаемый имъ признакъ (основаніе понятія въ дѣйствительномъ религіозномъ опытѣ), отличающій это понятіе какъ религіозное, т. е. какъ выражающее живое отношеніе къ предмету, отъ абстрактныхъ разсужденій о предметѣ. Затѣмъ, изъ предложенныхъ нашимъ авторомъ признаковъ долженъ быть прямо принятъ только первый. Безспорно, мысль о Богѣ заключаетъ въ себѣ понятіе превосходства надъ человѣкомъ, какъ и сама религія по понятію своему есть благоговѣйное почитаніе или поклоненіе, что предполагаетъ превосходство предмета. Разумѣется, здѣсь можно говорить о превосходствѣ лишь въ различныхъ отношеніяхъ и степеняхъ. Авторъ, кажется, слишкомъ стѣсняетъ этотъ признакъ, когда считаетъ невозможнымъ видѣть Бога въ такихъ предметахъ, какъ «матерія» и «ураганъ». *Дѣйствительная* матерія и дѣйствительный ураганъ были и бываютъ предметомъ богопочитанія. Возможно, впрочемъ, что нашъ авторъ имѣлъ въ виду лишь представленіе и гипотезы химиковъ и физиковъ о матеріи и ея явленіяхъ, каковыя, конечно, ни въ комъ не вызываютъ мысли о божествѣ. Эти безкрылые миѳы, создаваемые односторонними умами, очевидно, не превосходятъ человѣка *ни въ какомъ отношеніи,* чего нельзя сказать ни о дѣйствительной матеріи, ни даже о дѣйствительномъ ураганѣ.

Что касается до второго признака — личной сознательной воли и цѣлеположнаго дѣйствія, то онъ требуетъ коренного преобразованія. Если бы нашъ авторъ могъ высказать свой взглядъ въ такой отрицательной формѣ: божество не должно быть мыслимо *безличнымъ, безвольнымъ, безсознательнымъ и безцѣльно* дѣйствующимъ, — то мы съ нимъ сейчасъ бы согласились и нашли бы этотъ тезисъ лишь требующимъ нѣкоторыхъ разъясненій.

Признавать Бога безличнымъ, безвольнымъ и т. д. невозможно потому, что это значило бы ставить его ниже человѣка, или отрицать необходимый признакъ божества — превосходство надъ человѣкомъ. Не безъ основанія считая извѣстные предметы, какъ, напр., мебель, камни мостовой, бревна, кучи песку, безвольными, безличными и безсознательными, мы тѣмъ самымъ утверждаемъ превосходство надъ ними личнаго, сознательнаго и по цѣлямъ дѣйствующаго существа человѣческаго, и никакіе софизмы не могутъ измѣнить этого нашего аксіоматическаго сужденія. Но въ такомъ случаѣ признавать божество безличнымъ, безвольнымъ и т. д. значило бы низводить его на степень низменныхъ вещей, не достигшихъ до общихъ и элементарныхъ преимуществъ человѣческой природы, и мы рѣшительно утверждаемъ, что никакая языческая религія и никакая пантеистическая философія никогда не впадали въ такую явную нелѣпость. Но почтенный авторъ ошибочно думаетъ, что изъ невозможности считать божество безличнымъ слѣдуетъ необходимость признать его личностью, — или, говоря языкомъ формальной логики, онъ напрасно видитъ контрадикторное отношеніе тамъ, гдѣ дѣло идетъ объ относительной противоположности, и напрасно ставитъ дилемму тамъ, гдѣ datur tertium quid.

VIII.

Слово *лицо, личность* вовсе не имѣетъ такого твердо установившагося значенія, какое, повидимому, приписываетъ ему нашъ авторъ. Не говоря уже о римской терминологіи, гдѣ persona означало не болѣе какъ *маску*, въ настоящее время соотвѣтствующее слово на всѣхъ языкахъ употребляется въ двухъ совершенно различныхъ направленіяхъ. Съ одной стороны, когда говорится о личномъ достоинствѣ, правахъ, свободѣ и т. д., — личность понимается какъ положительное начало самостоятельности, принадлежащее человѣку, какъ существу духовному, въ отличіе отъ негативныхъ свойствъ матеріальнаго, страдательно-коснаго бытія. Но если такимъ образомъ личность человѣка противополагается низшей безличной природѣ, то, съ другой стороны, личный характеръ противополагается высшему достоинству и назначенію человѣка, когда мы говоримъ: это человѣкъ *личный,* c'est un homme personnel, er ist nur einer persönlichen Gesinnung fähig. Смыслъ такихъ выраженій становится яснымъ, если мы сопоставимъ ихъ съ еван-

гельскимъ словомъ: кто бережетъ душу свою, погубитъ ее, а кто теряетъ душу свою, спасетъ ее [5]. Конечно, здѣсь подъ этою спасительною потерей души разумѣется не превращеніе человѣка въ бездушную вещь, не самоубійство его метафизическаго существа, а только нравственное умерщвленіе его эгоизма. То, что въ этомъ евангельскомъ изреченіи называется душою, что мы обыкновенно называемъ нашимъ *я*, или нашею личностью, есть не замкнутый въ себѣ и полный кругъ жизни, обладающій собственнымъ содержаніемъ, сущностью или смысломъ своего бытія, а только носитель или *подставка* (*ὑπόστασις*) чего-то другого, высшаго. Отдаваясь этому другому, забывая о своемъ *я*, человѣкъ какъ будто теряетъ себя, жертвуетъ собою, но на самомъ дѣлѣ онъ утверждаетъ себя въ своемъ истинномъ значеніи и назначеніи, наполняетъ свою личную жизнь истиннымъ содержаніемъ, съ которымъ она нераздѣльно сливается, превращаетъ ее въ вѣчную жизнь. Напротивъ, обращая свои душевныя силы на самую свою душу въ отдѣльности взятую, подставку жизни принимая за содержаніе жизни и носителя за цѣль, т. е. отдаваясь эгоизму, человѣкъ губитъ свою душу, теряетъ свою настоящую личность, повергая ее въ пустоту или безсодержательность. Эгоизмъ есть только мнимое самоутвержденіе человѣческой личности; дѣйствительно же она утверждаетъ себя тогда, когда вольно и сознательно отдается другому высшему; эгоизмъ же на самомъ дѣлѣ есть отдѣленіе личности отъ ея жизненнаго содержанія, — отдѣленіе подставки, ѵпостаси бытія отъ сущности (*οὐσια*) разрывъ между существованіемъ и его цѣлью, между внѣшнимъ фактомъ и внутреннею цѣнностью, между тѣмъ, что живетъ, и тѣмъ, ради чего стоитъ жить. Такое отдѣленіе обращеннаго на себя *я* отъ его жизненной сущности есть, безъ сомнѣнія, нравственная смерть и гибель души.

Но если такимъ образомъ самостоятельность или самосодержательность нашей личности есть только формальная, а существенно самостоятельною и содержательною она дѣлается, лишь утверждая себя какъ подставку другого, высшаго, — то правильно ли будетъ отвлеченное отъ нашей личной жизни понятіе переносить на это другое высшее, въ которомъ наша личность можетъ и должна сохраниться, только отдавшись ему и вступивъ съ нимъ въ неиспытанную

---

[5] Передано въ самомъ сжатомъ видѣ общее содержаніе евангельскихъ текстовъ: Матѳ. X, 39 и XVI, 25; Марк. VIII, 35; Лук. IX, 24, и XVII, 33; Іоан. XII, 25.

еще нами полноту соединенія? Не слѣдуетъ ли это высшее, т. е. божество, по необходимости признать *сверхличнымъ?* Можно, правда, возразить, что божество, сверхличное по отношенію *къ намъ,* къ *нашей* личности, остается тѣмъ не менѣе личнымъ само по себѣ. Но вѣдь это сводится къ утвержденію, что божество, помимо отношенія къ намъ, есть такая же личность, какъ мы, а подобное антропопатическое понятіе о Богѣ можетъ быть примѣнено развѣ только къ низшимъ формамъ религій языческихъ, и по какому же праву станемъ мы требовать отъ философа, чтобы онъ согласовалъ свои понятія съ понятіями политеистовъ? Если же мы изъ понятія личности исключимъ все то эмпирическое содержаніе, которое не подобаетъ божеству монотеистовъ, то никакихъ конкретныхъ положительныхъ признаковъ въ понятіи лица не останется, и получится лишь логическая положительность черезъ рядъ двойныхъ отрицаній: божество *не безлично, не безсознательно, не безвольно* и т. д.; а при невозможности связать съ этимъ опредѣленіемъ никакихъ данныхъ самонаблюденія и психологическаго анализа, всѣ эти двойныя отрицанія могутъ быть замѣнены положеніемъ не личнаго, а сверхличнаго бытія. Самый положительно-религіозный человѣкъ, чуждый всякаго философскаго пантеизма, сейчасъ же пойметъ и согласится съ нами, если мы ему скажемъ, что божество хотя и мыслитъ, но совсѣмъ не такъ, какъ мы, что оно хотя имѣетъ сознаніе и волю, но совсѣмъ не такія, какъ наши, и т. д. Но вѣдь, обозначая божество какъ сверхличное, мы только выражаемъ однимъ словомъ всѣ эти религіозныя аксіомы, и это слово представляетъ именно желательный логическій предѣлъ, замыкающій понятіе о Богѣ, ограждая его и отъ смѣшенія съ понятіемъ бездушнаго, коснаго бытія и отъ не менѣе печальнаго смѣшенія его съ понятіемъ объ эмпирической личности человѣка. Обозначая божество какъ сверхличное, мы не подаемъ повода ни къ какимъ недоразумѣніямъ, тогда какъ, приписывая личный характеръ существу всеобъемлющему, не подлежащему времени и, слѣдовательно, неизмѣнному и т. д., — мы, несомнѣнно, играемъ словами и впадаемъ въ то самое quaternio terminorum, котораго такъ опасается почтенный профессоръ.

IX.

Признакъ сверхличности, хотя яснѣе обнаруживается на высшихъ ступеняхъ религіознаго развитія, присутствуетъ однако и на

всѣхъ низшихъ, давая намъ право принять его какъ общій признакъ самаго понятія о Богѣ. При всей антропоморфичности и антропопатичности языческихъ божествъ, ни одно изъ нихъ не покрывается твердымъ и отчетливымъ представленіемъ о личности, какъ о существѣ, которое не опредѣляется всецѣло своею данною натурой, но можетъ быть свободно отъ нея. Камнепоклонство, древопоклонство и звѣропоклонство суть настоящіе религіозные культы, но можно ли по совѣсти находить личность въ ихъ предметахъ, т. е. въ существахъ, непремѣнно и неразрывно связанныхъ съ этимъ камнемъ, съ этимъ деревомъ, или этимъ сортомъ деревьевъ, съ этимъ животнымъ, или этою породою животныхъ? И въ болѣе высокихъ формахъ языческой религіи — развѣ Геліосъ посылаетъ свои лучи потому, что ему такъ вздумается, а не потому, что онъ имѣетъ свѣтоносную, солнечную природу? Развѣ Гадесъ пребываетъ въ подземномъ царствѣ вмѣсто Олимпа по свободному предпочтенію и рѣшенію, а не потому, что у него природа существа преисподняго? Можно ли серьезно видѣть личность, дѣйствующую по особымъ сознательнымъ и произвольнымъ цѣлямъ въ многогрудой великой Артемидѣ Эфесской, рождающей и питающей всѣ растенія и всѣхъ животныхъ безъ различія? Или въ той Изидѣ, которая есть нѣчто среднее между луной и коровой? Очевидно, во всѣхъ этихъ существахъ природа и духъ, роковая необходимость и свобода — связаны между собою такимъ тѣснымъ образомъ, который совершенно не покрывается нашими понятіями о личности, и если мы не можемъ признать эти существа безличными, и если ихъ природа превосходитъ нашу могуществомъ и прочностью, то мы должны уступить имъ нѣкоторую долю сверхличности.

Чѣмъ выше поднимается обогащаемое и единичнымъ, и собирательнымъ религіознымъ опытомъ сознаніе человѣчества, тѣмъ яснѣе становится необходимость понимать основной объектъ его какъ сверхличный. Эта необходимость ярко подчеркивается въ основныхъ христіанскихъ догматахъ Троицы и воплощенія. Каждое личное существо какъ такое исчерпывается однимъ своимъ лицомъ, и, слѣдовательно, единое существо въ трехъ лицахъ есть, тѣмъ самымъ, существо сверхличное. Далѣе, если бы Богъ самъ по себѣ былъ уже личность, какъ ее понимаетъ проф. Введенскій, т. е. въ смыслѣ человѣческомъ, то ни въ какомъ особомъ вочеловѣченіи и воплощеніи не было бы надобности: личный по существу своему Богъ могъ бы,

оставаясь самимъ собою и не «становясь плотію», не присоединяя къ себѣ человѣческой природы, — быть доступнымъ человѣку, открывать ему себя и вступать съ нимъ въ какія угодно отношенія.

X.

Матеріальная природа безлична, личность есть специфическая особенность человѣка, наконецъ, божество, само по себѣ, или какъ абсолютное, — сверхлично. Въ этомъ и пантеизмъ и даже буддійскій негативизмъ сходятся какъ съ христіанскимъ вѣроученіемъ, такъ и съ требованіями философскаго умозрѣнія. Понятіе о божествѣ какъ такомъ, или понятіе абсолютнаго, со всѣхъ этихъ точекъ зрѣнія *одно и то же* Азіатскіе и европейскіе мистики, александрійскіе платоники и еврейскіе каббалисты, отцы церкви и независимые мыслители, персидскіе суфи и итальянскіе монахи, кардиналъ Николай Кузанскій и Яковъ Бёмъ, Діонисій Ареопагитъ и Спиноза, Максимъ Исповѣдникъ и Шеллингъ, — всѣ они единымъ сердцемъ и едиными устами исповѣдуютъ недомыслимую и неизреченную абсолютность божества.

Въ основномъ и первоначальномъ понятіи абсолютнаго какъ такого нѣтъ разногласія; оно начинается только съ тѣхъ вторичныхъ опредѣленій божества, которыя логически обусловлены его отношеніемъ ко всему, что не есть оно само.

Божество, какъ абсолютное, ничѣмъ, кромѣ себя, не обусловлено (оно есть causa sui) и вмѣстѣ съ тѣмъ оно все собою обусловливаетъ (оно есть causa omnium). Все существующее имѣетъ въ божествѣ послѣднее или окончательное основаніе своего бытія, свою субстанцію. Это понятіе о Богѣ, какъ единой субстанціи всего, логически вытекающее изъ самаго понятія Его абсолютности или подлинной божественности (такъ какъ если бы безусловное основаніе чего бы то ни было находилось внѣ Бога, то оно ограничивало бы Его и тѣмъ упраздняло бы Его божество), — эта истина всеединой субстанціи, подъ разными именами исповѣдавшаяся язычниками, подъ настоящимъ названіемъ Бога Вседержителя исповѣдуется и христіанами, въ согласіи съ евреями и мусульманами. Изъ этой основной и необходимой части нашего символа вѣры Спиноза сдѣлалъ цѣлую философскую систему, и признавать его философію атеизмомъ за то, что она останавливается на этой части и не идетъ далѣе, было бы почти такъ

же несправедливо, какъ утверждать, что Эвклидъ не былъ математикомъ, потому что онъ ограничился элементарною геометріей, не касаясь анализа и дифференціальнаго счисленія, или что Кеплеръ не былъ астрономомъ, потому что ограничивался статикою солнечной системы, не занимаясь ни вопросомъ объ ея происхожденіи, ни другими звѣздными мірами.

Правда, остановка Спинозы на понятіи абсолютной субстанціи приводила его къ нѣкоторымъ важнымъ заблужденіямъ. Видя во всемъ существующемъ лишь общія свойства и отношенія, a priori, more geometrico, выводимыя изъ понятія о бытіи и мышленіи безконечной субстанціи, онъ ее саму принималъ за прямую и непосредственно производящую причину всего существующаго. Не отрицая нисколько собственной абсолютной жизни Бога Вседержителя, онъ опредѣлялъ Его заразъ и какъ natura naturans нашего міра явленій, понимаемаго реалистически какъ natura naturata, или адэкватное въ своей совокупности выраженіе абсолютной первопричины. При совершенной невѣрности такого взгляда, слишкомъ очевидной нынѣ для нашего ума, мы не должны однако забывать, что *философски* такой взглядъ могъ быть дѣйствительно устраненъ только критическимъ идеализмомъ, который показалъ, что между абсолютною сущностью (предполагая таковую) и міромъ явленій непремѣнно стоитъ субъектъ познанія, который уже по исключительно формальному характеру своихъ функцій не можетъ быть признанъ абсолютнымъ. Такая точка зрѣнія разрушаетъ спинозизмъ какъ философскую систему, или полное міробъясненіе, не превращая его однако въ атеизмъ.

XI.

Еще болѣе значенія имѣетъ другая односторонность въ философіи Спинозы или недостаточность въ его понятіи о Богѣ, какъ абсолютной субстанціи *только*. Кромѣ общихъ пребывающихъ и тождественныхъ себѣ свойствъ и отношеній предметовъ есть въ дѣйствительномъ мірѣ еще нѣчто противоположное этому, есть развитіе, процессъ. Этотъ міръ не только существуетъ, но въ немъ нѣчто дѣлается или совершается. Сверхъ статической стороны мірового бытія есть сторона динамическая, или, точнѣе, историческая. Но если идея абсолютной субстанціи связываетъ съ божествомъ бытіе и сущность міра, то она не даетъ никакой основы для его *биванія*, или *стано-*

вленія (γένεσις, Werden), не вводитъ эту историческую сторону міра и человѣчества ни въ какое положительное соотношеніе съ божествомъ. Какъ только признано и понято значеніе этой стороны всемірной жизни, статическій пантеизмъ Спинозы перестаетъ удовлетворять и религіозное чувство, и философскую мысль. Богъ не можетъ быть только богомъ геометріи и физики. Ему необходимо быть также богомъ исторіи. Но въ системѣ Спинозы для бога исторіи такъ же мало мѣста, какъ въ системѣ элеатовъ. За этотъ недостатокъ уже многіе упрекали Спинозу. Было бы несправедливо повторять эти упреки безъ слѣдующихъ существенныхъ оговорокъ.

1. Кромѣ еврейской и христіанской религій и нѣкоторыхъ отдѣльныхъ философскихъ взглядовъ, во всѣхъ прочихъ системахъ религіозныхъ и философскихъ мы не находимъ присутствія историческаго элемента. Совокупность міровыхъ измѣненій большинствомъ вѣрующихъ и мыслителей не понимается исторически какъ единый процессъ, черезъ который нѣчто новое становится или совершается, — процессъ съ опредѣленнымъ положительнымъ смысломъ и направленіемъ. Во всемъ язычествѣ божество нигдѣ и никогда не понималось какъ богъ исторіи. Не говоря уже о типичныхъ анти-историческихъ воззрѣніяхъ индійской и китайской религіозно-философской мудрости, и въ болѣе западныхъ странахъ мы встрѣчаемъ только или совершенную неподвижность, какъ въ застывшихъ божествахъ египтянъ или у спеленутой Артемиды Эфесской, или постоянное, но безплодное, ничего не достигающее движеніе, какъ у гомеровскихъ олимпійцевъ. Языческое непониманіе исторіи сохранилось и въ двоевѣріи христіанскихъ народовъ; и даже въ европейской наукѣ понятіе единаго и опредѣленнаго историческаго процесса стало появляться только черезъ сто лѣтъ послѣ Спинозы. Во всякомъ случаѣ нельзя называть атеизмомъ отсутствіе въ понятіи о Богѣ такого элемента, который былъ чуждъ большинству религіозныхъ и метафизическихъ ученій.

2. Признавая въ божествѣ абсолютную полноту жизни, мы связываемъ съ нимъ или вводимъ съ нимъ въ нѣкоторое соотношеніе міровой и историческій процессъ, находимъ въ божествѣ окончательныя основанія какъ для собирательной исторіи человѣчества, такъ и для личной исторіи каждой человѣческой души. Мы утверждаемъ рѣшающее присутствіе божества во всѣхъ событіяхъ міровой и частной жизни; здѣсь все нами признается какъ non sine numine factum.

Но это касается именно только факта: способъ же божественнаго присутствія — *quomodo* factum — можетъ быть для насъ совершенно невѣдомымъ: мы знаемъ только, что этотъ способъ достоинъ божества, или соотвѣтствуетъ его абсолютной сущности; мы знаемъ, что божество какъ такое участвуетъ въ космическомъ и историческомъ процессѣ *по-божески*. Возрастающая полнота воспріятія реальнаго присутствія божескаго во всемъ человѣческомъ дана въ Откровеніи, но вѣдь и здѣсь растетъ только человѣческая сторона. Намъ данъ фактъ совершеннаго соединенія божеской природы съ человѣческою во Христѣ, и мы можемъ понимать всю разумную необходимость или весь смыслъ этого факта; но способъ, quomodo, соединенія намъ не могъ быть открытъ, и доступенъ намъ только «яко зерцало въ гаданіи». Во всякомъ случаѣ, Богъ есть богъ исторіи не по Божеству Своему, а по человѣчеству, и, слѣдовательно, отсутствіе исторической стороны въ понятіи Бога еще не дѣлаетъ философа безбожникомъ, а развѣ только нехристемъ.

Разъ историческій процессъ мыслится какъ нѣкоторое соотношеніе двухъ сторонъ, божеской и человѣческой, совмѣстно въ немъ присутствующихъ, то никакъ нельзя всякое условіе и признакъ процесса, взятаго in concreto, прямо переносить на одну изъ сторонъ, именно божественную, саму по себѣ или отдѣльно взятую. Не должно увлекаться аналогіей историческаго процесса съ обыкновенною человѣческою дѣятельностью, и, напримѣръ, изъ того, что человѣкъ, участвующій въ историческомъ процессѣ, дѣйствуетъ по цѣлямъ, нельзя заключать, что и божество, участвующее въ томъ же процессѣ, съ своей стороны также должно дѣйствовать по цѣлямъ. Это было бы въ сущности такъ же неосновательно, какъ если бы изъ общаго въ извѣстномъ отношеніи, или аналогичнаго дѣйствія солнечнаго свѣта и свѣта комнатной лампы мы вздумали заключить, что и солнце можетъ, подобно лампѣ, зажигаться шведскими спичками.

3. Замѣтимъ, наконецъ, что, хотя понятіе божества какъ абсолютной субстанціи и недостаточно для религіозно-историческаго взгляда, но что безъ перваго не было бы и второго. Въ самомъ дѣлѣ, только понявъ божество какъ абсолютную субстанцію, какъ Вседержителя, можемъ мы почувствовать логическую необходимость связать съ нимъ всѣ стороны существующаго, значитъ — и историческое становленіе. А если бы мы не понимали божество какъ абсолютное или всеединое, мы преспокойно могли бы, подобно деистамъ, полагать,

что Богъ — самъ по себѣ, а міръ со всею своею исторіей — тоже самъ по себѣ. Мнѣ кажется несомнѣннымъ, что статическій пантеизмъ Спинозы былъ необходимъ какъ предположеніе для возникновенія историческаго пантеизма Гегеля, а затѣмъ и положительной христіанской философіи.

XII.

Мнѣ остается еще сказать нѣсколько словъ о попыткѣ А. И. Введенскаго объяснить, почему Спиноза, будучи философомъ религіозно настроеннымъ, создалъ однако философію атеистическую. Настоящимъ виновникомъ оказывается Декартъ.

«Конечно, у Декарта, — говоритъ проф. Введенскій, — было не только названіе, но и понятіе Бога; ибо его Богъ, какъ бы онъ ни опредѣлялъ его въ своемъ образчикѣ геометрическаго изложенія, дѣйствуетъ по цѣлямъ, напримѣръ, избѣгаетъ обмана, — а не образуетъ только слѣпую, хотя и безконечную, субстанцію. Но, какъ извѣстно, этотъ Богъ игралъ у Декарта всего только вспомогательную роль: при помощи этого понятія онъ связывалъ между собой то, что онъ не умѣлъ связать другимъ путемъ, въ родѣ того, какъ Анаксагоръ пользовался помощью понятія разума только тогда, когда не умѣлъ объяснить что-либо механически. По справедливому замѣчанію Виндельбанда, «Декартъ такъ же относился бы къ понятію матеріи, какъ и къ понятію Бога, если бы первое могло оказать такія же услуги, какъ и послѣднее». А не странно ли, что философія, въ которой понятіе Бога играетъ всего только вспомогательную роль, и которая охотно обошлась бы безъ него, подготовитъ непремѣнно пантеистическое, а не какое другое направленіе? Не ясно ли, что съ одинаковою легкостью она можетъ подготовить и атеизмъ? Не забудемъ, что Ламетри при развитіи своего матеріализма ссылался на Декарта охотнѣе, чѣмъ на всѣхъ другихъ писателей» (стр. 181).

«Если кто, — пишетъ далѣе А. И. Введенскій (стр. 183), — вполнѣ послѣдовательно проводитъ отождествленіе реальныхъ отношеній съ логическими и всѣ дѣйствія и состоянія вмѣстѣ съ Декартомъ разсматриваетъ какъ слѣдствія, а причины — какъ основанія, тотъ долженъ сполна усвоить и вытекающее изъ этого отождествленія чисто-механическое міросозерцаніе и долженъ провесть его еще съ большею послѣдовательностью, чѣмъ это сдѣлалъ самъ Декартъ. А тогда субстанція, которая сдѣлается единой, утратитъ всякую дѣя-

тельность по цѣлямъ, и у нея все обратится въ логически неизбѣжныя слѣдствія ея природы, то-есть она уже не подходитъ подъ понятіе Бога. Вотъ такими-то путями декартовская философія и подготовила атеизмъ въ ученіи Спинозы; это зависѣло отъ того, что начатое Декартомъ и послѣдовательно проводимое Спинозой отождествленіе реальныхъ отношеній съ логическими вело къ чисто-механическому міросозерцанію, сполна усвоенному Спинозой».

«Но, можетъ быть, меня спросятъ, — замѣчаетъ въ заключеніе нашъ авторъ, — почему же другія системы, возникшія подъ вліяніемъ Декарта, Мальбранша и Лейбница, не приняли атеистическаго характера? Это зависѣло именно отъ того, что ни одна изъ нихъ не была чистымъ механизмомъ; въ окказіонализмѣ Богъ приноравливаетъ свою дѣятельность къ нашимъ хотѣніямъ, ибо дѣйствуетъ *по поводу* нихъ, и они еще разсматриваются при этомъ не какъ логически неизбѣжныя. Кромѣ того, у Мальбранша Богъ творитъ міръ, руководитъ идеями, то-есть цѣлями. У Лейбница же все мірозданіе въ концѣ концовъ объясняется телеологически. Такимъ образомъ, въ ихъ системѣ не было чистаго механизма, то-есть не было причинъ, породившихъ атеизмъ въ системѣ Спинозы, а потому не было и атеизма» (стр. 184).

Не вдаваясь въ вопросъ, можетъ ли философія Спинозы, съ ея безконечно мыслящею субстанціей, быть опредѣлена какъ чисто-механическое міровоззрѣніе, а также не касаясь рѣшительнаго, но все-таки загадочнаго, утвержденія автора, будто отождествленіе реальныхъ отношеній съ логическими неизбѣжно приводитъ къ чисто-механическому представленію о мірѣ, — укажу только на основное внутреннее противорѣчіе во всемъ этомъ объясненіи. Если система Декарта заключала въ себѣ возможность быть развитою и переработанною въ направленіи теистическомъ или во всякомъ случаѣ не атеистическомъ, и Мальбраншъ, будучи человѣкомъ религіознымъ, именно въ этомъ направленіи и развилъ философію своего учителя, то почему же Спиноза, также человѣкъ религіозный и нисколько не атеистъ, не поступилъ подобнымъ же образомъ? Въ силу какой необхоидмости онъ взялъ у Декарта исключительно то, что неизбѣжно приводило къ атеизму, чуждому его личнымъ чувствамъ и взглядамъ? Почему онъ не предоставилъ разработку атеистическихъ элементовъ картезіанства людямъ, по природѣ къ этому склоннымъ, хотя бы въ родѣ того позднѣйшаго матеріалистическаго писателя

Ламетри, на котораго указываетъ нашъ авторъ? Вѣдь вообще ученики изъ мыслей учителя берутъ и развиваютъ то, что болѣе къ нимъ подходитъ. Напримѣръ, между гегеліанцами нѣкоторые богословы и піэтисты превратили систему учителя въ философскій комментарій къ ортодоксальной лютеранской теологіи, а ихъ коллеги другого характера вывели изъ той же системы самый радикальный атеизмъ. Такъ и относительно Спинозы нельзя избѣжать дилеммы: или онъ вывелъ изъ картезіанства именно атеистическое, а не какое-нибудь другое воззрѣніе потому, что по личнымъ своимъ убѣжденіямъ и чувствамъ былъ склоненъ къ атеизму, — чего однако не допускаетъ и проф. Введенскій, — или же должно признать, что философія Спинозы вовсе не была атеистической, а соотвѣтствовала въ сущности религіозно-созерцательному пантеистическому настроенію его ума.

То понятіе о Богѣ, которое даетъ намъ философія Спинозы, при всей своей неполнотѣ и несовершенствѣ, отвѣчаетъ однако первому и непремѣнному требованію истиннаго богопочитанія и богомыслія. Многіе религіозные люди находили въ этой философіи духовную поддержку. И настоящая краткая апологія внушена была прежде всего чувствомъ признательности за то, чѣмъ я былъ обязанъ спинозизму въ переходную эпоху моей юности, — не только въ философскомъ, но и въ религіозномъ отношеніи. Въ заключеніе я долженъ выразить искреннюю признательность и почтенному проф. Введенскому, который своею ясною и интересною постановкою вопроса побудилъ меня, не откладывая дольше, уплатить хотя часть стараго долга.

Судьба Пушкина.

1897.

I.

Есть предметы, о которыхъ можно имѣть невѣрное или недостаточное понятіе — безъ прямого ущерба для жизни. Интересъ истины относительно этихъ предметовъ есть только умственный, научно-теоретическій, хотя сами они могутъ имѣть большое реальное и практическое значеніе. До конца XVII столѣтія всѣ люди, даже ученые, имѣли невѣрное понятіе о *водѣ,* — ее считали простымъ тѣломъ, однороднымъ элементомъ или стихіей, пока знаменитый Лавуазье не разложилъ ея состава на два элементарные газа: кислородъ и водородъ. То, что сдѣлалъ Лавуазье, имѣло большую теоретическую важность, — недаромъ отъ него ведется начало настоящей научной химіи; и этимъ его открытіе оказывало, конечно, *косвенное* вліяніе и на практическую жизнь со стороны ея матеріальныхъ интересовъ, которымъ хорошая химія можетъ служить болѣе успѣшно, чѣмъ плохая. Но *прямого* воздѣйствія на практическое житейское значеніе собственно *воды* анализъ Лавуазье не могъ имѣть. Чтобы умываться, или поить животныхъ, или вертѣть мельничныя колеса, или даже двигать паровозъ, нужна только сама вода, а не знаніе ея состава или ея химической формулы. Точно также мы пользуемся свѣтомъ и теплотою совершенно независимо отъ нашихъ правильныхъ или неправильныхъ понятій, отъ нашего знанія или незнанія въ области астрономіи и физики. Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ для житейскаго употребленія предмета достаточно опытныхъ житейскихъ свѣдѣній о его внѣшнихъ свойствахъ, совершенно независимо отъ точнаго теоретическаго познанія его природы, и самый великій ученый не имѣетъ здѣсь никакого преимущества предъ дикаремъ и невѣждою.

Но есть предметы порядка духовнаго, которыхъ жизненное значеніе для насъ прямо опредѣляется, кромѣ ихъ собственныхъ реальныхъ свойствъ, еще и тѣмъ *понятіемъ,* которое мы о нихъ имѣемъ. Одного изъ такихъ предметовъ касается настоящій очеркъ.

Есть нѣчто, называемое *судьбой,* — предметъ хотя не матеріальный, то тѣмъ не менѣе вполнѣ дѣйствительный. Я разумѣю пока подъ судьбою тотъ *фактъ,* что ходъ и исходъ нашей жизни зависитъ отъ чего-то кромѣ насъ самихъ, отъ какой-то превозмогающей *необходимости,* которой мы волей-неволей должны подчиниться. Какъ фактъ, это безспорно; *существованіе* судьбы въ этомъ смыслѣ признается всѣми мыслящими людьми, независимо отъ различія взглядовъ и степеней образованія. Слишкомъ очевидно, что власть человѣка, хотя бы самаго упорнаго и энергичнаго, надъ ходомъ и исходомъ его жизни имѣетъ очень тѣсные предѣлы. Но вмѣстѣ съ тѣмъ легко усмотрѣть, что власть судьбы надъ человѣкомъ при всей своей несокрушимой *извнѣ* силѣ обусловлена, однако, *изнутри* дѣятельнымъ и личнымъ соучастіемъ самого человѣка. Такъ какъ мы обладаемъ внутренними задерживающими дѣятелями, разумомъ и волей, то опредѣляющая наше существованіе сила, которую мы называемъ судьбою, хотя и независима отъ насъ по существу, однако можетъ дѣйствовать въ нашей жизни только черезъ насъ, только подъ условіемъ того или иного отношенія къ ней со стороны нашего сознанія и воли. Въ составѣ той *необходимости,* которою управляются наши жизненныя происшествія. *необходимо* заключается и наше собственное личное отношеніе къ этой необходимости; а это отношеніе, въ свою очередь, необходимо связано съ тѣмъ, *какъ* мы понимаемъ господствующую въ нашей жизни силу, такъ что *понятіе наше* о судьбѣ есть также одно изъ условій *ея дѣйствія* чрезъ насъ. Вотъ почему имѣть *вѣрное* понятіе о судьбѣ важнѣе для насъ, нежели знать химическій составъ воды или физическіе законы тепла и свѣта.

Столь важное для всѣхъ людей истинное понятіе судьбы издревле дано и всѣмъ доступно. Но при особомъ развитіи если не ума, то умственныхъ требованій, *какимъ* нынѣшнее время отличается отъ прежнихъ эпохъ, самыя вѣрныя понятія никѣмъ не принимаются на вѣру; они должны вывести свою достовѣрность посредствомъ разсужденій изъ даннаго опыта.

Для полнаго и методическаго оправданія того вѣрнаго понятія о судьбѣ, которое мы находимъ въ универсальной вѣрѣ человѣчества, потребовалась бы цѣлая метафизическая система, подтвержденная сложными историческими и соціологическими изслѣдованіями. Въ настоящемъ краткомъ очеркѣ я хотѣлъ только ослабить нѣкоторыя ложныя ходячія мнѣнія объ этомъ важномъ предметѣ и съ помощью од-

ного яркаго и особенно для насъ, русскихъ, близкаго историческаго примѣра намекнуть на истинный характеръ того, что называется судьбою.

II.

Въ житейскихъ разговорахъ и въ текущей литературѣ слово *судьба* сопровождается обыкновенно эпитетами болѣе или менѣе порицательными: «враждебная» судьба, «слѣпая», «безпощадная», «жестокая» и т. д. Менѣе рѣзко, но все-таки съ нѣкоторымъ неодобреніемъ говорятъ о «насмѣшкахъ» и объ «ироніи» судьбы. Всѣ эти выраженія предполагаютъ, что наша жизнь зависитъ отъ какой-то силы, иногда равнодушной или безразличной, а иногда и прямо непріязненной и злобной. Въ первомъ случаѣ понятіе судьбы сливается съ ходячимъ понятіемъ о *природѣ*, для которой равнодушіе служитъ обычнымъ эпитетомъ:

И пусть у гробового входа
Младая будетъ жизнь играть,
И *равнодушная* природа
Красою вѣчною сіять.

Когда въ понятіи судьбы подчеркивается это свойство — равнодушіе, то подъ судьбою разумѣется собственно не болѣе какъ законъ физическаго міра.

Во второмъ случаѣ, — когда говорится о судьбѣ какъ враждебной силѣ, — понятіе судьбы сближается съ понятіемъ демоническаго, адскаго начала въ мірѣ, представляется ли оно въ видѣ злого духа религіозныхъ системъ. или въ видѣ безумной міровой воли, какъ у Шопенгауэра.

Конечно, есть въ дѣйствительности и то, и другое; есть и законъ равнодушной природы, есть и злое, сатаническое начало въ мірозданіи, и намъ приходится имѣть дѣло и съ тѣмъ, и съ другимъ. Но отъ этихъ ли силъ мы зависимъ *окончательно*, онѣ ли опредѣляютъ общій ходъ нашей жизни и рѣшаютъ ея исходъ, — онѣ ли образуютъ нашу судьбу?

Сила, господствующая въ жизни лицъ и управляющая ходомъ событій, конечно, дѣйствуетъ съ равною необходимостью вездѣ и всегда; всѣ мы одинаково подчинены судьбѣ. Но есть люди и событія, на которыхъ дѣйствіе судьбы особенно явно и *ощутительно;* ихъ

прямо и называютъ *роковыми*, или фатальными. и, конечно, на нихъ намъ всего легче разсмотрѣть настоящую сущность этой превозмогающей силы.

Хотя *вообще* мнѣ давно было ясно, что рѣшающая роль въ нашемъ существованіи не принадлежитъ ни «равнодушной природѣ», ни духовной силѣ зла, хотя я былъ твердо убѣжденъ въ истинности *третьяго* взгляда, но примѣнить его къ нѣкоторымъ особымъ роковымъ событіямъ я долго не умѣлъ. Я былъ увѣренъ, что и они непремѣнно какъ-нибудь объясняются съ истинной точки зрѣнія, но я *не видѣлъ* этого объясненія, и не могъ примириться въ душѣ съ непонятными фактами. Въ нихъ ощущалась какая-то смертельная обида, какъ будто прямое дѣйствіе какой-то враждебной, злобной и злорадной силы.

Острѣе всего такое впечатлѣніе производила смерть Пушкина. Я не помню времени, когда бы культъ его поэзіи былъ мнѣ чуждъ. Не умѣя читать, я уже много зналъ изъ него наизусть, и съ годами этотъ культъ только возросталъ. Немудрено поэтому, что роковая смерть Пушкина, въ расцвѣтѣ его творческихъ силъ, казалась мнѣ вопіющею неправдою, нестерпимою обидою, и что дѣйствовавшій здѣсь рокъ не вязался съ представленіемъ о доброй силѣ.

Между тѣмъ, постоянно возвращаясь мыслью къ этому мучительному предмету, останавливаясь на давно извѣстныхъ фактахъ и узнавая новыя подробности, благодаря обнародованнымъ послѣ 1880 и особенно послѣ 1887 года документамъ, я долженъ былъ, наконецъ, придти къ печальному утѣшенію:

Жизнь его не врагъ отъялъ, —
Онъ *своею* силой палъ,
Жертва гибельнаго гнѣва, —

своею силой или, лучше сказать, своимъ *отказомъ* отъ той нравственной силы, которая была ему доступна и пользованіе которою было ему всячески облегчено.

Ни эстетическій культъ Пушкинской поэзіи, ни сердечное восхищеніе лучшими чертами въ образѣ самого поэта не уменьшаются отъ того, что мы признаемъ ту истину; что онъ сообразно своей собственной волѣ окончилъ свое земное поприще. Вѣдь противоположный взглядъ, помимо своей исторической неосновательности, былъ бы унизителенъ для самого Пушкина. Развѣ не унизительно для великаго

генія быть пустою игрушкою чуждыхъ внѣшнихъ воздѣйствій, и при томъ идущихъ отъ такихъ людей, для которыхъ у самого этого генія и у его поклонниковъ не находится достаточно презрительныхъ выраженій.

Главная ошибка здѣсь въ томъ, что геній принимается только за какое-то чудо природы, и забывается, что дѣло идетъ о геніальномъ *человѣкѣ*. Онъ по природѣ своей выше обыкновенныхъ людей, — это безспорно, — но вѣдь и обыкновенные люди также по природѣ выше многихъ другихъ существъ, напримѣръ животныхъ, и если эта *сравнительная* высота *обязываетъ* всякаго обыкновеннаго человѣка соблюдать свое человѣческое достоинство и тѣмъ оправдывать свое природное преимущество передъ животными, то высшій даръ генія *тѣмъ болѣе* обязываетъ къ охраненію этого высшаго, если хотите — сверхчеловѣческаго, достоинства. Но не настаивая слишкомъ на этой градаціи, которая осложняется обстоятельствами другого рода, во всякомъ случаѣ должно сказать, что геніальный человѣкъ обязанъ по крайней мѣрѣ къ сохраненію извѣстной, хотя бы наименьшей, минимальной, степени нравственнаго человѣческаго достоинства, подобно тому, какъ отъ самаго обыкновеннаго человѣка мы требуемъ по крайней мѣрѣ тѣхъ добродѣтелей, къ которымъ способны и животныя, какъ, напримѣръ, родительская любовь, благодарность, вѣрность.

Утверждать, что геніальность совсѣмъ ни къ чему не обязываетъ, что генію все позволено, что онъ можетъ безъ вреда для своего высшаго призванія всю жизнь оставаться въ болотѣ низменныхъ страстей, это — грубое идолопоклонство, фетишизмъ, который ничего не объясняетъ, и самъ объясняется лишь духовною немощью своихъ проповѣдниковъ. Нѣтъ! если геній есть благородство по преимуществу, или высшая степень благородства, то онъ по преимуществу, и въ высшей степени обязываетъ. Noblesse oblige. Съ точки зрѣнія этой нравственной аксіомы взглянемъ на жизнь и судьбу Пушкина.

III.

Менѣе всего желалъ бы я, чтобы этотъ мой взглядъ былъ понятъ въ смыслѣ прописной морали, обвиняющей поэта за его нравственную распущенность и готовой утверждать, что онъ погибъ въ наказаніе за свои грѣхи противъ «добродѣтели», въ тѣсномъ значеніи этого слова.

Сильная чувственность есть матеріалъ генія. Какъ механическое движеніе переходитъ въ теплоту, а теплота — въ свѣтъ, такъ духовная энергія творчества въ своемъ дѣйствительномъ явленіи (въ порядкѣ времени или процесса) есть *превращеніе* низшихъ энергій чувственной души. И какъ для произведенія *сильнаго* свѣта необходимо сильное развитіе теплоты, такъ и высокая степень духовнаго творчества (по закону здѣшней, земной жизни) предполагаетъ сильное развитіе чувственныхъ страстей. Высшее проявленіе генія требуетъ не всегдашняго безстрастія, а окончательнаго *преодолѣнія* могучей страстности, торжества надъ нею въ рѣшительные моменты.

Естественныя условія для такого торжества были и у Пушкина. Съ необузданною чувственною натурой у него соединялся ясный и прямой умъ. Пушкинъ вовсе не былъ мыслителемъ въ области умозрѣнія, какъ не былъ и практическимъ мудрецомъ; но здравымъ пониманіемъ насущныхъ нравственныхъ истинъ, смысломъ правды онъ обладалъ въ высокой степени. Умъ его былъ уравновѣшенный, чуждый всякихъ болѣзненныхъ уклоненій. Среди самой пламенной страсти онъ могъ сохранять ясность и отчетливость сознанія, и если его можно въ чемъ упрекнуть съ этой стороны, то развѣ только въ излишней трезвости и прямолинейности взгляда, въ отсутствіи всякаго практическаго или житейскаго *идеализма*. Вся высшая идейная энергія исчерпывалась у него поэтическими образами и звуками, *геніальнымъ перерожденіемъ жизни въ поэзію*, а для самой текущей жизни, для житейской практики. оставалась только проза, здравый смыслъ и остроуміе съ веселымъ смѣхомъ.

Такое раздвоеніе между поэзіей, т. е. жизнью творчески просвѣтленною и жизнью дѣйствительною или практическою, иногда бываетъ поразительно у Пушкина. Люди, незнакомые прежде съ біографическими подробностями о немъ, нашли, конечно, много неожиданнаго въ новѣйшихъ изданіяхъ его переписки.

Одно изъ лучшихъ и самыхъ популярныхъ стихотвореній нашего поэта говоритъ о женщинѣ, которая въ «чудное мгновеніе» перваго знакомства поразила его «какъ мимолетное видѣнье, какъ геній чистой красоты»; затѣмъ время разлуки съ нею было для него томительнымъ рядомъ пустыхъ и темныхъ дней, и лишь съ новымъ свиданіемъ воскресли для души «и божество, и вдохновенье, и жизнь, и слезы, и любовь». Давно было извѣстно лицо, къ которому относилось это стихотвореніе, и читатель Пушкина имѣлъ прежде полное

основаніе представлять себѣ если не эту даму, то, во всякомъ случаѣ, отношеніе къ ней поэта, въ самомъ возвышенномъ, идеальномъ освѣщеніи. Но теперь, послѣ появленія въ печати нѣкоторыхъ писемъ о ней, оказывается, что ея образъ въ стихотвореніи «Я помню чудное мгновенье» есть даже не то, что въ гегельянской эстетикѣ называется Schein der Idee, а скорѣе подходитъ къ тому, что на юридическомъ языкѣ обозначается какъ «сообщеніе завѣдомо невѣрныхъ свѣдѣній». Въ одномъ интимномъ письмѣ, писанномъ приблизительно въ то же время, какъ и стихотвореніе, Пушкинъ откровенно говоритъ объ этой самой дамѣ, но тутъ уже вмѣсто генія чистой красоты, пробуждающаго душу и воскрешающаго въ ней божество, является «наша вавилонская блудница, Анна Петровна».

Спѣшу предупредить возможное недоразумѣніе. Никому нѣтъ дѣла до того, какова была въ дѣйствительности дама, прославленная Пушкинымъ. Хотя я совершенно увѣренъ, что онъ сильно преувеличивалъ и что апокалиптическій образъ нисколько не характеристиченъ для этой доброй женщины, но дѣло не въ этомъ. Если бы оказалось, что дѣйствительное чудовище безнравственности было искренно принято какимъ-нибудь поэтомъ за генія чистой красоты и воспѣто въ такомъ смыслѣ, то отъ этого поэтическое произведеніе ничего не потеряло бы не только съ точки зрѣнія поэзіи, но и съ точки зрѣнія личнаго и жизненнаго достоинства самого поэта. Ошибка въ фальшь не ставится. Но въ настоящемъ случаѣ нельзя не видѣть именно нѣкоторой фальши, хотя, конечно, не въ грубомъ смыслѣ этого слова. Представляя обыкновенную женщину какъ высшее неземное существо, Пушкинъ сейчасъ самъ ясно замѣчалъ и рѣзко высказывалъ, что это неправда, и даже преувеличивалъ свою неправду. Знакомая поэта, конечно, не была ни геніемъ чистой красоты, ни вавилонскою блудницею, а была «просто пріятною дамою» или даже, можетъ быть, «дамою пріятною во всѣхъ отношеніяхъ». Но замѣчательно, что въ преувеличенномъ ея порицаніи у Пушкина не слышится никакой горечи разочарованія, которая говорила бы за жизненную искренность и цѣльность предыдущаго увлеченія, — откровенный отзывъ высказанъ въ тонѣ веселаго балагурства, въ полномъ контрастѣ съ тономъ стихотворенія.

Болѣе похоже на дѣйствительность другое стихотвореніе Пушкина, обращенное къ тому же лицу, но и оно находится въ противорѣчіи съ тономъ и выраженіями его писемъ.

Когда твои младыя лѣта
Позоритъ шумная молва,
И ты, по приговору свѣта,
На честь утратила права;

Одинъ среди толпы холодной,
Твои страданья я дѣлю
И за тебя мольбой безплодной
Кумиръ безчувственный молю.

Но свѣтъ... Жестокихъ осужденій
Не измѣняетъ онъ своихъ:
Онъ не караетъ заблужденій,
Но тайны требуетъ для нихъ.

Достойны равнаго презрѣнья
Его тщеславная любовь
И лицемѣрныя гоненья —
Къ забвенью сердце приготовь;

Не пей мучительной отравы;
Оставь блестящій душный кругъ,
Оставь безумныя забавы:
Тебѣ одинъ остался другъ.

Нельзя, въ самомъ дѣлѣ, не пожалѣть о глубокомъ несчастіи этой женщины: у нея остался только одинъ другъ и заступникъ отъ «жестокихъ осужденій», — да и тотъ называлъ ее вавилонскою блудницей! Каковы же были осужденія!

IV.

Если не признавать вдохновенія какъ самостоятельнаго источника поэзіи, то, сопоставляя стихотвореніе «Я помню чудное мгновенье» съ прозаическимъ отзывомъ Пушкина, можно сдѣлать только одно заключеніе, что стихи просто выдуманы, что ихъ авторъ никогда не видѣлъ того образа и никогда не испыталъ тѣхъ чувствъ, которыя тамъ выражены. Но, отрицая поэтическое вдохновеніе, лучше вовсе не говорить о поэтахъ. А для признающихъ вдохновеніе и чувствующихъ его силу въ этомъ произведеніи должно быть ясно, что въ *минуту творчества* Пушкинъ дѣйствительно испыталъ то, что сказалось въ этихъ стихахъ; дѣйствительно видѣлъ генія чистой красоты, дѣйствительно чувствовалъ возрожденіе въ себѣ божества. Но эта идеальная дѣйствительность существовала для него только въ

минуту творчества. Возвращаясь къ жизни, онъ сейчасъ же переставалъ вѣрить въ пережитое озареніе, сейчасъ же признавалъ въ немъ только обманъ воображенія — «насъ возвышающій обманъ», но все-таки обманъ и ничего болѣе. Тѣ видѣнія и чувства, которыя возникали въ немъ по поводу извѣстныхъ лицъ или событій и составляли содержаніе его поэзіи, обыкновенно вовсе не связывались съ этими лицами и событіями въ его текущей жизни, и онъ нисколько не тяготился такою безсвязностью, такою непроходимою пропастью между поэзіей и житейской практикой.

Дѣйствительность, данная въ житейскомъ опытѣ, несомнѣнно находится въ глубокомъ противорѣчіи съ тѣмъ идеаломъ жизни, который открывается вѣрѣ, философскому умозрѣнію и творческому вдохновенію. Изъ этого противорѣчія возможны три опредѣленные исхода. Можно прямо отречься отъ идеала, какъ отъ пустого вымысла и обмана, и признать фактъ, противорѣчащій идеальнымъ требованіямъ, какъ *окончательную и единственную* дѣйствительность. Это есть исходъ нравственнаго скептицизма и мизантропіи — взглядъ, который можетъ быть почтеннымъ, когда искрененъ, какъ, напримѣръ, у Шекспирова Тимона Аѳинскаго, но который не выдерживаетъ логической критики. Въ самомъ дѣлѣ, если бы дурная дѣйствительность была единственною настоящею, то какъ возможно было бы для человѣка *тяготиться* этою единственною своею дѣйствительностью, порицать и отрицать ее? Вѣдь такая оцѣнка предполагаетъ *сравненіе съ другимъ*. Существо, находящееся въ однородной средѣ, — напримѣръ человѣкъ въ надземной атмосферѣ или рыба въ водѣ, — не чувствуетъ давленія этой среды. Когда истинный мизантропъ дѣйствительно страдаетъ отъ нравственной негодности человѣческой среды, то онъ тѣмъ самымъ свидѣтельствуетъ о подлинной силѣ идеала, живущаго въ немъ, — его страданіе есть уже начало другой, лучшей дѣйствительности.

Второй исходъ изъ противорѣчія между идеаломъ и дурною дѣйствительностью есть *донкихотство*, при которомъ идеальныя представленія до такой степени овладѣваютъ человѣкомъ, что онъ совершенно искренно или не видитъ противорѣчащихъ имъ фактовъ, или считаетъ эти факты за обманъ и призракъ. При всемъ благородствѣ такого идеализма его несостоятельность не требуетъ поясненій послѣ сатиры Сервантеса.

Третій и, очевидно, нормальный исходъ, который можно назвать

практическимъ идеализмомъ, состоитъ въ томъ, чтобы, не закрывая глазъ на дурную сторону дѣйствительности, но и не возводя ее въ принципъ, во что-то безусловное и безповоротное, *замѣчать въ томъ, что есть, настоящіе зачатки или задатки того, что должно быть,* и, опираясь на эти хотя недостаточныя и неполныя, но тѣмъ не менѣе дѣйствительныя проявленія добра, какъ уже существующаго, даннаго, помогать сохраненію, росту и торжеству этихъ добрыхъ началъ, и черезъ то все болѣе и болѣе сближать дѣйствительность съ идеаломъ и въ фактахъ низшей жизни воплощать откровенія высшей. Такой практическій идеализмъ одинаково примѣнимъ и обязателенъ какъ для общественныхъ, такъ и для частныхъ, и даже самыхъ интимныхъ отношеній. Если бы вмѣсто того, чтобы тѣшиться преувеличеннымъ контрастомъ между «геніемъ чистой красоты» и «вавилонскою блудницею», поэтъ остановился на тѣхъ дѣйствительныхъ зачаткахъ высшаго достоинства, которые должны же были заключаться въ существѣ, внушившемъ ему хоть бы на одно мгновеніе такіе чистые образы и чувства, если бы онъ не отрекся въ повседневной жизни отъ того, что видѣлъ и ощущалъ въ минуту вдохновенія, а рѣшился сохранить и умножить эти залоги лучшаго и на нихъ основать свои отношенія къ этой женщинѣ, тогда, конечно, вышло бы совсѣмъ другое и для него, и для нея, и вдохновенное его стихотвореніе имѣло бы не поэтическое только, но и жизненное значеніе. А теперь, хотя художественная красота этихъ стиховъ остается при нихъ, но нельзя, однако, находить совершенно безразличнымъ при ихъ оцѣнкѣ то обстоятельство, что въ реальномъ историческомъ смыслѣ они, съ точки зрѣнія самого Пушкина, даютъ только лишнее подтвержденіе Аристотелевыхъ словъ, что «поэты и лгутъ много».

Всѣ возможные исходы изъ противорѣчія между поэтическимъ идеаломъ и житейскою дѣйствительностью остались одинаково чуждыми Пушкину. Онъ не былъ, къ счастью, ни мизантропомъ, ни Донъ-Кихотомъ, и, къ несчастью, не умѣлъ или не хотѣлъ стать практическимъ идеалистомъ, дѣятельнымъ служителемъ добра и исправителемъ дѣйствительности. Онъ съ полною ясностью отмѣчалъ противорѣчіе, но какъ-то легко съ нимъ мирился: указывая на него какъ на фактъ и прекрасно его характеризуя (напримѣръ, въ стихотвореніи «Пока не требуетъ поэта», онъ даже не подозрѣвалъ — до своихъ послѣднихъ, зрѣлыхъ лѣтъ, — что въ этомъ фактѣ есть задача, требующая рѣшенія. Рѣзкій разладъ между твор-

ческими и житейскими мотивами казался ему чѣмъ-то окончательнымъ и безповоротнымъ, не оскорблялъ нравственнаго слуха, который, очевидно, былъ менѣе чуткимъ, нежели слухъ поэтическій.

Отношенія къ женщинамъ занимаютъ очень большое мѣсто и въ жизни, и въ поэзіи Пушкина; и хотя не во всѣхъ случаяхъ эти отношенія давали ему поводъ къ апокалиптическимъ уподобленіямъ, но вездѣ выступаетъ непримиренная двойственность между идеализмомъ творчества и крайнимъ реализмомъ житейскихъ взглядовъ. Въ обширной перепискѣ съ женою мы не отыщемъ и намека на то «богомольное благоговѣніе передъ святыней красоты», о которомъ говорится въ стихотвореніи къ Наталіи Николаевнѣ Гончаровой.

V.

Въ Пушкинѣ, по его собственному свидѣтельству, были два различныя и несвязныя между собою существа: вдохновенный жрецъ Аполлона и ничтожнѣйшій изъ ничтожныхъ дѣтей міра. Высшее существо выступило въ немъ не сразу, его поэтическій геній обнаруживался постепенно. Въ раннихъ его произведеніяхъ мы видимъ игру остроумія и формальнаго стихотворческаго дарованія, легкія отраженія житейскихъ и литературныхъ впечатлѣній. Самъ онъ характеризуетъ такое творчество какъ «изнѣженные звуки безумства, лѣни и страстей». Но въ легкомысленномъ юношѣ быстро выросталъ великій поэтъ, и скоро онъ сталъ тѣснить «ничтожное дитя міра». Подъ тридцать лѣтъ рѣшительно обозначается у Пушкина «смутное влеченье чего-то жаждущей души», — неудовлетворенность игрою темныхъ страстей и ея свѣтлыми отраженіями въ легкихъ образахъ и нѣжныхъ звукахъ. «Позналъ онъ гласъ иныхъ желаній, позналъ онъ новую печаль». Онъ понялъ, что «служенье музъ не терпитъ суеты», что «прекрасное должно быть величаво», т. е. что красота, прежде чѣмъ быть пріятною, должна быть достойною, что *красота есть только ощутительная форма добра и истины.*

Если бы Пушкинъ жилъ въ средніе вѣка, то, достигнувъ этого пониманія, онъ могъ бы пойти въ монастырь, чтобы связать свое художническое призваніе съ прямымъ культомъ того, что абсолютно достойно. Ему легко было бы удалиться отъ міра, въ исправленіе и перерожденіе котораго онъ, какъ мы знаемъ, не вѣрилъ. Въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находился русскій поэтъ XIX вѣка, ему удобнѣе

и безопаснѣе было избрать другой родъ аскетизма: онъ женился и сталъ отцомъ семейства. Съ этимъ благополучно прошелъ для него періодъ необузданныхъ чувственныхъ увлеченій, которыя могли бы задавить неокрѣпшій творческій даръ, вмѣсто того, чтобы питать его. *Это* искушеніе оказалось недостаточно сильнымъ, чтобы одолѣть его геній, онъ сумѣлъ во-время положить предѣлъ безмѣрности своихъ низшихъ инстинктовъ, ввести въ русло свою матеріальную жизнь. «Позналъ онъ гласъ иныхъ желаній, позналъ онъ новую печаль».

Но, становясь отцомъ семейства, Пушкинъ по необходимости тѣснѣе прежняго связывалъ себя съ жизнью соціальною, съ тою общественною средою, къ которой онъ принадлежалъ, и тутъ его ждало новое, болѣе тонкое и опасное искушеніе.

Достигши зрѣлаго возраста, Пушкинъ ясно созналъ, что задача его жизни есть то служеніе, «которое не терпитъ суеты», служеніе тому прекрасному, которое «должно быть величавымъ». Такъ какъ онъ оставался въ обществѣ, то его служеніе красотѣ неизбѣжно принимало характеръ *общественнаго* служенія, и ему нужно было установить свое *должное* отношеніе къ обществу.

Но тутъ Пушкинъ, вообще слишкомъ даже раздѣлявшій поэзію съ житейскими отношеніями, не захотѣлъ отдѣлить законное сознаніе о своемъ высшемъ поэтическомъ призваніи и о томъ внутреннемъ преимуществѣ передъ другими, которое давалъ ему его геній, — не захотѣлъ онъ отдѣлить это законное чувство своего достоинства, какъ великаго поэта, отъ личной мелкой страсти самолюбія и самомнѣнія. Если своимъ геніемъ Пушкинъ стоялъ выше другихъ и былъ правъ, сознавая эту высоту, то въ своемъ самолюбивомъ раздраженіи на другихъ онъ падалъ съ своей высоты, становился *противъ* другихъ, то-есть на одну доску съ ними, а чрезъ это терялъ и всякое оправданіе для своего раздраженія, — оно оказывалось уже только дурною страстью вражды и злобы.

VI.

Самолюбіе и самомнѣніе есть свойство всѣхъ людей, и полное его истребленіе не только невозможно, но, пожалуй, и нежелательно. Этимъ отнимался бы важный возбудитель человѣческой дѣятельности; это было бы опасно, пока человѣчество должно жить и дѣйствовать на землѣ.

Въ отеческихъ писаніяхъ, — кажется, въ Лимонаріи св. Софронія, патріарха іерусалимскаго, — я читалъ такой разсказъ. Къ знаменитому подвижнику пришелъ начинающій монахъ, прося указать ему путь совершенства. — Этою ночью, — сказалъ старецъ, — ступай на кладбище и до утра восхваляй погребенныхъ тамъ покойниковъ, а потомъ приди и скажи мнѣ, какъ они примутъ твои хвалы. На другой день монахъ возвращается съ кладбища: — Исполнилъ я твое приказаніе, отче! Всю ночь громкимъ голосомъ восхвалялъ я этихъ покойниковъ, величалъ ихъ святыми, преблаженными отцами, великими праведниками и угодниками Божіими, свѣтильниками вселенной, кладезями премудрости, солью земли; приписалъ имъ всѣ добродѣтели, о какихъ только читалъ въ священномъ писаніи и въ эллинскихъ книгахъ. — Ну, что же? Какъ выразили они тебѣ свое удовольствіе? — Никакъ, отче: все время хранили молчаніе, ни единаго слова я отъ нихъ не услыхалъ. — Это весьма удивительно, — сказалъ старецъ, — но вотъ что ты сдѣлай: этою ночью ступай туда опять и ругай ихъ до утра, какъ только можешь сильнѣе; тутъ ужъ они навѣрно заговорятъ. — На слѣдующій день монахъ опять возвратился съ отчетомъ: — Всячески поносилъ я ихъ и позорилъ, называлъ псами нечистыми, сосудами дьявольскими, богоотступниками; приравнивалъ ихъ ко всѣмъ злодѣямъ изъ Ветхаго и Новаго завѣта отъ Каина-братоубійцы до Іуды-предателя, отъ Гивеонитовъ неистовыхъ и до Ананіи и Сапфиры богообманщиковъ, укорялъ ихъ во всѣхъ ересяхъ отъ Симоновой и Валентиновой до новоявленной монофелитской. — Ну что же? Какъ же ты спасся отъ ихъ гнѣва? — Никакъ, отче! они все время безмолвствовали. Я даже ухо прикладывалъ къ могиламъ, но никто и не пошевельнулся. — Вотъ видишь, — сказалъ старецъ: — ты поднялся на первую ступень ангельскаго житія, которая есть послушаніе; вершины же этого житія на землѣ достигнешь лишь тогда, когда будешь такъ же равнодушенъ и къ похваламъ, и къ обидамъ, какъ эти мертвецы.

Хотя для Пушкина также идеалъ совершенства предполагалъ полное умерщвленіе самолюбія и самомнѣнія:

> Хвалу и клевету пріемли равнодушно, —

но требовать или ждать отъ него дѣйствительнаго осуществленія такого идеала была бы, конечно, несправедливо. Оставшись въ міру,

онъ отказался отъ практики сверхъ-мірского совершенства, и было бы даже жалко, если бы поэтъ свѣтлой жизни погнался за совершенствомъ покойниковъ.

Но можно и должно было требовать и ожидать отъ Пушкина того, что по праву ожидается и требуется нами отъ всякаго разумнаго человѣка во имя человѣческаго достоинства, — можно и должно было ждать и требовать отъ него, чтобы, оставаясь при своемъ самолюбіи и даже давая ему, при случаѣ, то или другое выраженіе, онъ не придавалъ ему *существеннаго* значенія, не принималъ его какъ мотивъ важныхъ рѣшеній и поступковъ, чтобы о страсти самолюбія онъ всегда могъ сказать. какъ и о всякой другой страсти: я имѣю ее, а не она меня имѣетъ. Къ этому, по меньшей мѣрѣ, обязывалъ Пушкина его геній, его служеніе величавой красотѣ, обязывали, наконецъ, его собственныя слова, когда, съ укоромъ обращаясь къ своему герою, онъ говоритъ, что тотъ

Былъ долженъ оказать себя
Не мячикомъ предразсужденій,
Не пылкимъ мальчикомъ, бойцомъ,
Но мужемъ съ честью и съ умомъ.

Этой, наименьшей, обязанности Пушкинъ не исполнилъ.

VII.

Допустивъ надъ своею душою *власть* самолюбія, Пушкинъ старался оправдать ее чувствомъ своего высшаго призванія. Это фальшивое оправданіе недостойной страсти неизбѣжно ставило его въ неправильное отношеніе къ обществу, вызывало и поддерживало въ немъ презрѣніе къ другимъ, затѣмъ отчужденіе отъ нихъ, наконецъ, вражду и злобу противъ нихъ.

Уже въ сонетѣ «Поэту» высота самосознанія смѣшивается съ высокомѣріемъ, и требованіе безстрастія — съ обиженнымъ и обиднымъ выраженіемъ отчужденія.

Ты — царь, живи одинъ!

Это взято, кажется, изъ Байрона: the solitude of kings. Но вѣдь одиночество царей состоитъ не въ томъ, что они живутъ одни, — чего собственно и не бываетъ, — а въ томъ, что они *среди другихъ*

имѣютъ единственное положеніе. Это есть одиночество горныхъ вершинъ.

Монбланъ — монархъ сосѣднихъ горъ:
Онѣ его вѣнчали.
(„Манфредъ“ Байрона).

Въ этомъ смыслѣ одинокъ и геній, и *этого* одиночества никто отнять не можетъ, какъ нельзя отнять у Монблана его 14.000 футовъ высоты. Такое одиночество генія само собою разумѣется, не нужно на него указывать или подчеркивать его. Но развѣ оно есть причина для презрѣнія и отчужденія? И солнце одно на небѣ, но оно живетъ во всемъ, что оно *живитъ*, и никто не увидитъ въ немъ символъ высокомѣрнаго обособленія.

Не подобало такое высокомѣріе и солнцу нашей поэзіи. Къ *инымъ* чувствамъ и взглядамъ призывало его не только сознаніе своей геніальности, но и сознаніе религіозное, которое съ наступленіемъ зрѣлаго возраста пробудилось и выяснилось въ немъ. Прежнее его невѣріе было болѣе легкомысліемъ, чѣмъ убѣжденіемъ, и оно прошло вмѣстѣ съ другими легкомысленными увлеченіями. То, что онъ говорилъ про Байрона, еще болѣе примѣняется къ нему самому: «скептицизмъ сей былъ только временнымъ своенравіемъ ума, иногда идущаго вопреки убѣжденію внутреннему, вѣрѣ душевной».

Въ сознаніи своего генія и въ христіанской вѣрѣ поэтъ имѣлъ двойную опору, слишкомъ достаточную, чтобы держаться въ жизни на извѣстной высотѣ, недосягаемой для мелкой вражды, клеветы и сплетни, — на высотѣ одинаково далекой отъ нехристіанскаго презрѣнія къ ближнимъ и отъ недостойнаго уподобленія толпѣ. Но мы видимъ, что Пушкинъ постоянно колеблется между высокомѣрнымъ пренебреженіемъ къ окружающему его обществу и мелочнымъ раздраженіемъ противъ него, выражающимся въ язвительныхъ личныхъ выходкахъ и эпиграммахъ. Въ его отношеніи къ непріязненнымъ лицамъ не было ничего ни геніальнаго, ни христіанскаго, и здѣсь — настоящій ключъ къ пониманію катастрофы 1837 года.

VIII.

По мнѣнію самого Пушкина, повторяемому большинствомъ критиковъ и историковъ литературы, «свѣтъ» былъ къ нему враждебенъ и преслѣдовалъ его. Та *злая судьба*, отъ которой будто бы

погибъ поэтъ, воплощается здѣсь въ «обществѣ», «свѣтѣ», «толпѣ», — вообще въ той пресловутой *средѣ*, роковое предназначеніе которой только въ томъ, кажется, и состоитъ, чтобы «заѣдать» людей.

При всей своей распространенности это мнѣніе, если его разобрать, оказывается до крайности неосновательнымъ. Надъ Пушкинымъ все еще тяготѣетъ критика Писарева, только безъ ясности и послѣдовательности этого замѣчательнаго писателя. Люди, казалось бы, прямо противоположнаго ему направленія и относящіеся къ нему и ко всему движенію шестидесятыхъ годовъ съ «убійственнымъ» пренебреженіемъ, на самомъ дѣлѣ примѣняютъ къ своему кумиру — Пушкину — пріемъ Писаревской критики, только съ другого конца и гораздо болѣе нелѣпымъ образомъ. Писаревъ отрицалъ Пушкина потому, что тотъ не былъ соціальнымъ и политическимъ реформаторомъ. Требованіе было неосновательно, но фактъ былъ совершенно вѣренъ. Пушкинъ дѣйствительно не былъ такимъ реформаторомъ. Теперешніе обожатели Пушкина, не покидая дурного критическаго метода — *произвольныхъ* требованій и *случайныхъ* критеріевъ, разсуждаютъ такъ: Пушкинъ — великій человѣкъ, а такъ какъ *нашъ критерій* истиннаго величія данъ въ философіи Ницше и требуетъ отъ великаго чековѣка быть учителемъ жизнерадостной мудрости язычества и провозвѣстникомъ новаго или обновленнаго культа героевъ, то Пушкинъ и былъ такимъ учителемъ мудрости и такимъ провозвѣстникомъ новаго культа, за что и пострадалъ отъ косной и низменной толпы. Хотя требованія здѣсь другія, чѣмъ у Писарева, но дурная манера предъявлять великому поэту свои личныя или партійныя требованія — въ существѣ та же самая. Критика Писарева можетъ быть сведена къ такому силлогизму: Maj.: Великій поэтъ долженъ быть провозвѣстникомъ радикальныхъ идей; Min.: Пушкинъ не былъ такимъ провозвѣстникомъ; C.: ergo — Пушкинъ былъ никуда негоднымъ пошлякомъ. Здѣсь въ заключеніи высказывается субъективная оцѣнка, грубо невѣрная, но логически вытекающая изъ приложенія къ *дѣйствительному* Пушкину произвольнаго мѣрила, взятаго критикомъ, указывающимъ фактически вѣрно, хотя совершенно некстати, на то, чего *въ самомъ дѣлѣ не было* у нашего поэта.

Сужденія новѣйшихъ пушкиноmановъ могутъ быть, въ свою очередь, выражены въ такомъ силлогизмѣ: Maj.: Великій поэтъ долженъ быть воплощеніемъ ницшеанскихъ идей; Min.: Пушкинъ былъ великій поэтъ; C.: ergo — Пушкинъ *былъ* воплощеніемъ ницшеанскихъ

идей. Формально этотъ силлогизмъ такъ же правиленъ, какъ и писаревскій, но вы видите *существенную* разницу въ пользу покойнаго критика: тамъ въ заключеніи выражалась только ложная *оцѣнка*, здѣсь же утверждается *ложный фактъ*. Вѣдь Пушкинъ въ дѣйствительности такъ же мало воплощалъ ницшеанскую теорію, какъ и практическій радикализмъ. Но Писаревъ, подводя Пушкина подъ мѣрку радикальныхъ тенденцій, ясно видѣлъ и откровенно объявлялъ, что онъ подъ нее *не* подходитъ, тогда какъ новѣйшіе панегиристы пушкинской поэзіи, прикидывая къ этому здоровому, широкому и вольному творчеству ломаный аршинъ ницшеанскаго психопатизма, настолько слѣпы, что увѣряютъ себя и другихъ въ полной успѣшности такого измѣренія.

Дѣло не въ собственныхъ взглядахъ того или другого критика. И писаревская, и ницшеанская точка зрѣнія могутъ имѣть свою относительную законность. Но дѣло въ томъ, что въ настоящемъ историческомъ Пушкинѣ обѣ эти точки зрѣнія не имѣютъ для себя никакого дѣйствительнаго приложенія, и потому обусловленныя ими сужденія о поэтѣ просто безсмысленны. Мы можемъ преклоняться передъ трудолюбіемъ и искусствомъ муравьевъ или восхищаться красотою павлиньяго хвоста, но нельзя на этомъ основаніи бранить жаворонка за то, что онъ не строитъ муравейника, и еще менѣе позволительно съ восторгомъ восклицать: какой великолѣпный павлиній хвостъ у этого жаворонка!

Къ фальшивой оцѣнкѣ Пушкина, какъ учителя древней мудрости и пророка новой или обновленной античной красоты, привязывается (довольно искусственно и нескладно) давнишній взглядъ на его гибель какъ на роковое слѣдствіе его столкновенія съ враждебною общественною средой. Но общественная среда враждуетъ обыкновенно съ тѣми людьми, которые хотятъ ее исправлять и перерождать. У Пушкина такого желанія не было; онъ рѣшительно отклонялъ отъ себя всякую преобразовательную задачу, которая, дѣйствительно, вовсе не шла бы къ нему. При всемъ различіи натуръ и характеровъ, Пушкинъ все-таки былъ болѣе похожъ на Гёте, чѣмъ на Сократа, и отношеніе къ нему офиціальной и общественной русской среды было болѣе похоже на отношеніе Германіи къ веймарскому олимпійцу, нежели на отношеніе аѳинской демократіи къ Сократу, — да и Сократъ могъ свободно прожить среди этой демократіи до семидесятилѣтняго возраста.

Вообще, столкновеніе лица съ обществомъ должно быть слишкомъ принципіально глубокимъ, чтобы дѣлать кровавую развязку безусловно-необходимою, объективно-неизбѣжною. Во всей исторіи человѣчества это случилось, кажется, не болѣе одного раза, да и споръ шелъ собственно не между лицомъ и обществомъ, а между Богомъ и «княземъ міра сего». Впрочемъ, насколько мнѣ извѣстно, даже самые ярые панегиристы Пушкина не вспоминали о Голгоѳѣ по поводу его дуэли; и дѣйствительно, несчастный поэтъ былъ менѣе всего близокъ къ Христу тогда, когда стрѣлялъ въ своего противника.

Пушкина будто бы не признавали и преслѣдовали! Но *что же* собственно не признавалось въ немъ, что было предметомъ вражды и гоненій? Его художественное творчество? Едва ли, однако, во всемірной литературѣ найдется другой примѣръ великаго писателя, который такъ рано, какъ Пушкинъ, сталъ общепризнаннымъ и популярнымъ въ своей странѣ. А говорить о гоненіяхъ, которымъ будто бы подвергался нашъ поэтъ, можно только для красоты слога.

Если нѣсколько лѣтъ невольнаго, но привольнаго житья въ Кишиневѣ, Одессѣ и собственномъ Михайловскомъ — есть гоненіе и бѣдствіе, то какъ же мы назовемъ безсрочное изгнаніе Данте изъ родины, тюрьму Камоэнса, объявленное сумасшествіе Тасса, нищету Шиллера, остракизмъ Байрона, каторгу Достоевскаго и т. д.? Единственное бѣдствіе, отъ котораго серьезно страдалъ Пушкинъ, была тогдашняя цензура; но, во-первыхъ, это была общая судьба русской литературы, а во-вторыхъ, этотъ «тяжкій млатъ, дробя стекло, куетъ булатъ», и, слѣдовательно, для великихъ писателей менѣе страшенъ, чѣмъ для прочихъ. Внѣшнія условія Пушкина, несмотря на цензуру, были исключительно счастливыми. Во всякомъ случаѣ, можно быть увѣреннымъ, что въ тогдашней Англіи ему за его раннія «вольности» досталось бы отъ общества гораздо больше, чѣмъ въ Россіи отъ правительства, какъ это ясно видно на примѣрѣ Байрона. Когда говорятъ о враждѣ свѣтской и литературной среды къ Пушкину, забываютъ о его многочисленныхъ и вѣрныхъ друзьяхъ въ этой самой средѣ. Но почему же «свѣтъ» болѣе представлялся тогда Уваровымъ или Бенкендорфомъ, чѣмъ Карамзиными, Вельгурскими, Вяземскими и т. д.? И кто были представители русской литературы: Жуковскій, Гоголь, Баратынскій, Плетневъ или же Булгаринъ? Едва ли былъ когда-нибудь въ Россіи писатель, окруженный такимъ блестящимъ и плотнымъ кругомъ людей понимающихъ и сочувствующихъ.

IX.

Какъ поэтъ, Пушкинъ могъ быть вполнѣ доволенъ своимъ общественнымъ положеніемъ: онъ былъ всероссійскою знаменитостью еще при жизни. Конечно, между его современниками въ Россіи были и такіе, которые отрицали его художественное значеніе или недостаточно его понимали. Но это были вообще люди эстетически до него не доросшіе, что было такъ же неизбѣжно, какъ и то, что люди совсѣмъ неграмотные не читали его сочиненій. Обижаться и негодовать въ одномъ случаѣ было бы такъ же странно, какъ и въ другомъ. И на самомъ дѣлѣ, Пушкинъ обижался и негодовалъ на общество не за это, не за эстетическую тупость людей мало образованныхъ, а за холодность и непріязненность къ нему многихъ лицъ изъ тѣхъ двухъ круговъ, къ которымъ онъ принадлежалъ, свѣтскаго и литературнаго. Но эта непріязненность, доходившая иногда до прямой враждебности, относилась, главнымъ образомъ, не къ поэту, не къ жрецу Аполлона, а лишь къ тому, кто иногда, по собственному признанію, между дѣтей ничтожныхъ міра бывалъ, можетъ быть, всѣхъ ничтожнѣе. Въ общественной средѣ Пушкина были, конечно, какъ и во всякой другой средѣ, злостные глупцы и негодяи, для которыхъ превосходство ума и дарованія нестерпимо само по себѣ. Вражда этихъ людей, возбуждаемая силою Пушкина, могла, однако, держаться и дѣйствовать только чрезъ его слабости. Онъ самъ давалъ ей пищу и толкалъ въ лагерь своихъ враговъ и такихъ людей, которые не были злостными глупцами и негодяями.

Главная бѣда Пушкина были эпиграммы. Между ними есть, правда, высшіе образцы этого невысокаго, хотя законнаго рода словесности, есть настоящія золотыя блестки добродушной игривости и веселаго остроумія; но многія другія ниже поэтическаго достоинства Пушкина, а нѣкоторыя ниже человѣческаго достоинства вообще, и столько же постыдны для автора, сколько оскорбительны для его сюжетовъ. Когда, напримѣръ, почтенный ученый, оставившій замѣтный слѣдъ въ исторіи своей науки и ничего худого не сдѣлавшій, характеризуется такъ:

> Клеветникъ безъ дарованья,
> Палокъ ищетъ онъ чутьемъ
> И дневного пропитанья
> Ежемѣсячнымъ враньемъ, —

то едва ли самый пламенный поклонникъ Пушкина увидитъ здѣсь ту «священную жертву», къ которой «требуетъ поэта Аполлонъ». Ясно, что тутъ приносилось въ жертву только личное достоинство человѣка, что требовалъ этой жертвы не Музагэтъ, а демонъ гнѣва, и что нельзя было ожидать, чтобы жертва чувствовала при этомъ благоговѣніе къ своему словесному палачу.

Такихъ недостойныхъ личныхъ выходокъ, иногда, какъ въ приведенномъ примѣрѣ, вовсе чуждыхъ поэтическаго вдохновенія, а иногда представлявшихъ злоупотребленіе поэзіей, у Пушкина, къ несчастью, было слишкомъ много даже и въ послѣдніе его годы. Одна изъ нихъ создала скрытую причину враждебнаго дѣйствія, приведшаго поэта къ окончательной катастрофѣ. Это — извѣстное стихотвореніе «На выздоровленіе Лукулла», очень яркое и сильное по формѣ, но по смыслу представлявшее лишь грубое личное злословіе насчетъ тогдашняго министра народнаго просвѣщенія Уварова.

По свидѣтельству большинства современниковъ, личный характеръ Уварова не могъ вызывать сочувствія. Но обличеніе чьихъ-нибудь личныхъ недостатковъ не есть задача поэзіи, хотя бы сатирической. А въ публичной своей дѣятельности Уваровъ имѣлъ большія заслуги: изъ всѣхъ русскихъ министровъ народнаго просвѣщенія онъ былъ, безъ сомнѣнія, самый просвѣщенный и даровитый, и дѣятельность его — самая плодотворная. Для серьезной сатиры, внушаемой интересомъ общественнымъ, Уваровъ не давалъ повода, и, въ самомъ дѣлѣ, Пушкинъ обличаетъ только частный характеръ министра, и его обличеніе представляетъ скорѣе пасквиль, нежели сатиру. Но и правильная сатира, нападающая на общее и публичное зло, не подобала уже тому поэту, который ранѣе торжественно объявилъ, что ему нѣтъ дѣла до общественной пользы, и что борьба съ публичнымъ зломъ есть дѣло полиціи, а не поэзіи:

Въ градахъ вашихъ съ улицъ шумныхъ
Сметаютъ соръ, — полезный трудъ!
Но, позабывъ свое служенье,
Алтарь и жертвоприношенье,
Жрецы ль у васъ метлу берутъ?

Если ради внѣшней красоты стиховъ «На выздоровленіе Лукулла» можно извинить ихъ написаніе и сообщеніе близкимъ друзьямъ, то обнародованіе ихъ чрезъ напечатаніе въ журналѣ не имѣетъ никакого оправданія.

Между тѣмъ такому вліятельному и не очень разборчивому въ средствахъ человѣку, какъ Уваровъ, легко было стать скрытымъ руководителемъ и вдохновителемъ множества другихъ лицъ, оскорбленныхъ поэтомъ, и устроить противъ него дѣятельный заговоръ злорѣчія, сплетни и интриги. Цѣль была — непрерывно раздражать и дразнить его, и этимъ довести до поступковъ, которые сдѣлали бы его положеніе въ петербургскомъ обществѣ невозможнымъ. Но развѣ не въ его власти было помѣшать достиженію этой цѣли, разсчитанной только на его нравственную слабость?

X.

Дурное дѣло обиды, для котораго Пушкинъ злоупотреблялъ своимъ талантомъ и унижалъ свой геній, было такъ естественно и потому легко для его враговъ. Они были тутъ въ своей сферѣ, исполняли свою роль; для нихъ не было паденія, — паденіе было только для Пушкина. На низменной почвѣ личной злобы и вражды всѣ выгоды были на *ихъ* сторонѣ, ихъ побѣда была здѣсь необходима. Но развѣ необходимо было Пушкину оставаться до конца на этой ему несвойственной, мучительной и невыгодной почвѣ, на которой всякій шагъ былъ для него паденіемъ? Враги Пушкина не имѣютъ оправданія; но тѣмъ болѣе его вина въ томъ, что онъ спустился до ихъ уровня, сталъ открытымъ для ихъ низкихъ замысловъ. Глухая борьба тянулась два года, и сколько было за это время моментовъ, когда онъ могъ однимъ рѣшеніемъ воли разорвать всю эту паутину, поднявшись на ту *доступную ему* высоту, гдѣ неуязвимость генія сливалась съ незлобіемъ христіанина.

Нѣтъ такого житейскаго положенія, хотя бы возникшаго по нашей собственной винѣ, изъ котораго нельзя бы было при доброй волѣ выйти достойнымъ образомъ. Свѣтлый умъ Пушкина хорошо понималъ, чего отъ него требовали его высшее призваніе и христіанскія убѣжденія: онъ зналъ, что должно дѣлать, но онъ все болѣе и болѣе отдавался страсти оскорбленнаго самолюбія съ ея ложнымъ стыдомъ и злобною мстительностью.

Потерявши внутреннее самообладаніе, онъ могъ еще быть спасенъ постороннею помощью. Послѣ первой несостоявшейся дуэли его съ Геккерномъ императоръ Николай Павловичъ взялъ съ него слово, что въ случаѣ новаго столкновенія онъ предупредитъ госу-

даря. Пушкинъ далъ слово, но не исполнилъ его. Ошибочно увѣрившись, что непристойное анонимное письмо писано тѣмъ же Геккерномъ, онъ послалъ ему (черезъ его отца) свой второй вызовъ въ такомъ изысканно оскорбительномъ письмѣ, которое дѣлало кровавый исходъ неизбѣжнымъ. Между тѣмъ, при крайней степени своего раздраженія Пушкинъ не дошелъ все-таки до того состоянія, въ которомъ прекращается вмѣняемость поступковъ и въ которомъ данное имъ слово могло быть просто забыто. Послѣ дуэли у него найдено было письмо къ графу Бенкендорфу съ изложеніемъ его новаго столкновенія, очевидно для передачи государю. Онъ нашелъ это письмо, но не захотѣлъ отправить его. Онъ думалъ, что чей-то пошлый и грязный анонимный пасквиль можетъ уронить его честь, а имъ самимъ сознательно нарушаемое слово — не можетъ. Если онъ былъ тутъ «невольникомъ», то не «невольникомъ чести», какъ назвалъ его Лермонтовъ, а только невольникомъ той страсти гнѣва и мщенія, которой онъ весь отдался.

Не говоря уже объ истинной чести, требующей только соблюденія внутренняго нравственнаго достоинства, недоступнаго ни для какого внѣшняго посягательства, — даже принимая честь въ условномъ значеніи согласно свѣтскимъ понятіямъ и обычаямъ, анонимный пасквиль ничьей чести вредить не могъ, кромѣ чести писавшаго его. Если бы ошибочное предположеніе было вѣрно, и авторомъ письма былъ дѣйствительно Геккернъ, то онъ тѣмъ самымъ лишалъ себя права быть вызваннымъ на дуэль, какъ человѣкъ, поставившій себя своимъ поступкомъ внѣ законовъ чести; а если письмо писалъ не онъ, то для вторичнаго вызова не было никакого основанія. Слѣдовательно, эта несчастная дуэль произошла не въ силу какой-нибудь внѣшней для Пушкина необходимости, а единственно потому, что онъ рѣшилъ покончить съ ненавистнымъ врагомъ.

Но и тутъ еще не все было потеряно. Во время самой дуэли раненый противникомъ очень опасно, но не безусловно смертельно, Пушкинъ еще былъ господиномъ своей участи. Во всякомъ случаѣ, мнимая честь была удовлетворена опасною раною. Продолженіе дуэли могло быть дѣломъ только злой страсти. Когда секунданты подошли къ раненому, онъ поднялся и съ гнѣвными словами: «Attendez, je me sens assez de force pour tirer mon coup!» — недрожащею рукою выстрѣлилъ въ своего противника и слегка ранилъ его. Это крайнее душевное напряженіе, этотъ отчаянный порывъ страсти окончательно

сломилъ силы Пушкина и дѣйствительно рѣшилъ его земную участь. *Пушкинъ убитъ не пулею Геккерна, а своимъ собственнымъ выстрѣломъ въ Геккерна.*

XI.

Послѣдній взрывъ злой страсти, окончательно подорвавшій физическое существованіе поэта, оставилъ ему, однако, возможность и время для нравственнаго перерожденія. Трехдневный смертельный недугъ, разрывая связь его съ житейской злобой и суетой, но не лишая его ясности и живости сознанія, освободилъ его нравственныя силы и позволилъ ему внутреннимъ актомъ воли перерѣшить для себя жизненный вопросъ въ истинномъ смыслѣ. Что передъ смертью въ немъ дѣйствительно совершилось духовное возрожденіе, это сейчасъ же было замѣчено близкими людьми.

«Особенно замѣчательно то, — пишетъ Жуковскій, — что въ эти послѣдніе часы жизни онъ какъ будто сдѣлался *иной:* буря, которая за нѣсколько часовъ волновала его душу *неодолимою* страстью, исчезла, не оставивъ въ ней слѣда; ни слова, ни воспоминанія о случившемся». Но это не было потерею памяти, а внутреннимъ повышеніемъ и очищеніемъ нравственнаго сознанія и его дѣйствительнымъ освобожденіемъ изъ плѣна страсти. Когда его товарищъ и секундантъ Данзасъ, — разсказываетъ кн. Вяземскій, — желая вывѣдать, въ какихъ чувствахъ умираетъ онъ къ Геккерну, спросилъ его: не поручитъ ли онъ ему чего-нибудь въ случаѣ смерти касательно Геккерна. — «Требую, — отвѣчалъ онъ, — чтобы ты не мстилъ за мою смерть; прощаю ему и хочу умереть христіаниномъ».

Описывая первыя минуты послѣ смерти, Жуковскій пишетъ: «Когда всѣ ушли, я сѣлъ передъ нимъ и долго одинъ смотрѣлъ ему въ лицо. Никогда на этомъ лицѣ я не видалъ ничего подобнаго тому, что было на немъ въ эту первую минуту смерти... Что выражалось на его лицѣ, я сказать словами не умѣю. Оно было для меня такъ ново и въ то же время такъ знакомо. Это не было ни сонъ, ни покой; не было выраженіе ума, столь прежде свойственное этому лицу; не было также и выраженіе поэтическое. Нѣтъ! какая-то важная, удивительная мысль на немъ разливалась, что-то похожее на видѣніе, на какое-то полное, глубоко удовлетворяющее знаніе. Всматриваясь въ него, мнѣ все хотѣлось у него спросить: что видишь, другъ? И что бы онъ отвѣчалъ мнѣ, если бы могъ на минуту воскреснуть?»

Хотя нельзя угадать, какія слова сказалъ бы своему другу возродившійся черезъ смерть великій поэтъ, но можно *навѣрное* отвѣчать за то, чего бы онъ *не* сказалъ. Онъ не сказалъ бы того, что твердятъ его неразумные поклонники, дѣлающіе изъ великаго человѣка своего маленькаго идола. Онъ не сказалъ бы, что погибъ отъ злой враждебной судьбы, не сказалъ бы, что его смерть была безсмысленною и безцѣльною, не сталъ бы жаловаться на свѣтъ, на общественную среду, на своихъ враговъ; въ его словахъ не было бы укора, ропота и негодованія. И эта несомнѣнная увѣренность въ томъ, чего бы онъ не сказалъ, — увѣренность, которая не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ, потому что она прямо дается простымъ фактическимъ описаніемъ его послѣднихъ часовъ, — эта увѣренность есть послѣднее благодѣяніе, за которое мы должны быть признательны великому человѣку. Окончательное торжество духа въ немъ и его примиреніе съ Богомъ и съ міромъ примиряютъ насъ съ его смертью: эта смерть *не* была безвременною.

— Какъ? — скажутъ, — а тѣ дивныя художественныя созданія, которыя онъ еще носилъ въ своей душѣ и не успѣлъ дать намъ, а тѣ сокровища мысли и творчества, которыми бы онъ могъ обогатить нашу словесность въ свои зрѣлые и старческіе годы?

Какой внѣшній, механическій взглядъ! Никакихъ новыхъ художественныхъ созданій Пушкинъ намъ не могъ дать и никакими сокровищами не могъ больше обогатить нашу словесность.

XII.

Мы знаемъ, что дуэль Пушкина была не внѣшнею случайностью, отъ него не зависѣвшею, а прямымъ слѣдствіемъ той внутренней бури, которая его охватила и которой онъ отдался *сознательно*, несмотря ни на какія провиденціальныя препятствія и предостереженія. Онъ сознательно принялъ свою личную страсть за основаніе своихъ дѣйствій, сознательно рѣшилъ довести свою вражду до конца, до дна исчерпать свой гнѣвъ. Одинъ изъ его ближайшихъ друзей, князь Вяземскій, въ томъ самомъ письмѣ, въ которомъ онъ описываетъ его христіанскую кончину, обращаясь назадъ, къ исторіи дуэли, замѣчаетъ: «ему нуженъ былъ кровавый исходъ». Мы не можемъ говорить о тайныхъ состояніяхъ его души; но два явные факта достаточно доказываютъ, что его *личная* воля безповоротно опредѣлилась

въ этомъ отношеніи и уже не была доступна никакимъ житейскимъ воздѣйствіямъ, — я разумѣю: нарушенное слово императору и послѣдній выстрѣлъ въ противника.

Въ томъ внутреннемъ состояніи. о которомъ мы въ правѣ заключать изъ этихъ двухъ фактовъ. даже рана его самого или Геккерна не могла бы укротить его душевную бурю и перемѣнить его *рѣшимость довести дѣло до конца*. При такой рѣшимости, которая была несомнѣнна и для друзей, дуэль могла имѣть только два исхода: или смерть самого Пушкина, или смерть его противника. Для иныхъ поклонниковъ поэта *второй* исходъ представлялся бы справедливымъ и желательнымъ. Зачѣмъ убитъ геній, а ничтожный человѣкъ остался въ живыхъ? Какъ же это, однако? Неужели съ этою «успѣшною» дуэлью на душѣ Пушкинъ могъ бы спокойно творить новыя художественныя произведенія, озаренныя высшимъ свѣтомъ христіанскаго сознанія, до котораго онъ уже раньше достигъ?

Дѣлать предположенія, забывая о дѣйствительной природѣ и собственныхъ взглядахъ человѣка, составляющаго ихъ предметъ, есть ребяческая забава. Пусть эстетическое идолопоклонство ставитъ себя выше различія между добромъ и зломъ, но какое же это имѣетъ отношеніе къ дѣйствительному Пушкину, который никогда на эту точку зрѣнія не становился, а подъ конецъ пришелъ къ положительнымъ христіанскимъ убѣжденіямъ, прямо не допускающимъ такого безразличія? Если Пушкинъ въ зрѣломъ возрастѣ сталъ уже тяготиться противорѣчіемъ между требованіями поэзіи и требованіями житейской суеты, то какимъ же образомъ могъ бы онъ примириться съ гораздо болѣе глубокимъ противорѣчіемъ между служеніемъ высшей красотѣ, священной и величавой. и фактомъ убійства изъ-за личной злобы?

Мы не создаемъ Пушкина по своему образу и подобію, а беремъ дѣйствительно Пушкина съ его дѣйствительнымъ характеромъ и съ тѣми убѣжденіями и взглядами, которые дѣйствительно сложились у него къ этому времени. Уже въ шестой главѣ «Евгенія Онѣгина» есть ясное указаніе на то, какъ далеко былъ бы поэтъ отъ безразличія, если бы ему пришлось убить на дуэли хотя бы ненавистнаго и презрѣннаго врага:

Пріятно дерзкой эпиграммой
Взбѣсить оплошнаго врага... — И т. д.
Но отослать его къ отцамъ
Едва ль пріятно будетъ вамъ.

Такъ говорилъ еще не перегорѣвшій въ юныхъ страстяхъ авторъ «Евгенія Онѣгина»; что бы сказалъ возмужалый авторъ «Пророка» и «Отцы пустынники и жены непорочны»? Добровольно отдавшись злой бурѣ, которая его увлекала, Пушкинъ *могъ* и *хотѣлъ* убить человѣка, но съ дѣйствительною смертью противника вся эта буря прошла бы мгновенно, и осталось бы только сознаніе о безповоротно совершившемся зломъ и безумномъ дѣлѣ. У кого съ именемъ Пушкина соединяется дѣйствительный духовный образъ поэта въ его зрѣлые годы, тотъ согласится, что конецъ этой добровольной съ его стороны, имъ самимъ вызванной, дуэли — смертью противника — былъ бы для Пушкина во всякомъ случаѣ жизненною катастрофою. Не могъ бы онъ съ такою тяжестью на душѣ попрежнему привольно подниматься на вершины вдохновенія для «звуковъ сладкихъ и молитвъ»; не могъ бы онъ съ кровью нечистой человѣческой жертвы на рукахъ приносить *священную жертву* свѣтлому божеству поэзіи; для нарушителя нравственнаго закона нельзя уже было чувствовать себя *царемъ* надъ толпою, и для невольника страсти — свободнымъ *пророческимъ глаголомъ* жечь сердца людей. При той высотѣ духа, которая была ему доступна и которую такъ явно открыли его послѣднія мгновенія, легкихъ и дешевыхъ расчетовъ съ совѣстью не бываетъ.

Для примиренія съ собою Пушкинъ могъ отречься отъ міра, пойти куда-нибудь на Аѳонъ, или онъ могъ избрать болѣе трудный путь невидимаго смиренія, чтобы искупить свой грѣхъ въ той же средѣ, въ которой его совершилъ и противъ которой былъ виноватъ своею нравственною немощью, своимъ недостойнымъ уподобленіемъ ничтожной толпѣ. Но такъ или иначе, — подъ видомъ ли духовнаго или свѣтскаго подвижника, — во всякомъ случаѣ Пушкинъ послѣ катастрофы жилъ бы только для дѣла личнаго душеспасенія, а не для прежняго служенія чистой поэзіи. Прежде въ простой и открытой душѣ поэта полнота жизненныхъ впечатлѣній кристаллизовалась въ прозрачную «объективную» призму, гдѣ сходившій на него въ минуты вдохновенія бѣлый лучъ творческаго озаренія становился живою радугою. Но такой лучезарный, торжествующій характеръ поэзіи имѣлъ неизбѣжно соотвѣтствующее ему основаніе въ душевномъ строѣ поэта — ту непосредственную созвучность съ всемірнымъ благимъ смысломъ бытія, ту жизнерадостную и добродушную ясность, всѣ тѣ свойства, которыми отличался Пушкинъ до катастрофы и которыхъ онъ не могъ сохранить послѣ нея. При томъ исходѣ дуэли,

котораго бы желали иные поклонники Пушкина, поэзія ничего бы не выиграла, а поэтъ потерялъ бы очень много: вмѣсто трехдневныхъ физическихъ страданій ему пришлось бы многолѣтнею нравственною агоніей достигать той же окончательной цѣли: своего духовнаго возрожденія. Поэзія сама по себѣ не есть ни добро, ни зло: она есть *цвѣтеніе* и *сіяніе* духовныхъ силъ — добрыхъ, или злыхъ. У ада есть свой мимолетный цвѣтъ и свое обманчивое сіяніе. Поэзія Пушкина не была и не могла быть такимъ цвѣтомъ и сіяніемъ ада, а сохранить и возвести на новую высоту добрый смыслъ своей поэзіи онъ уже не могъ бы, такъ какъ ему пришлось бы всю душу свою положить на внутреннее нравственное примиреніе съ потеряннымъ въ кровавомъ дѣлѣ добромъ. Не то, чтобы дѣло дуэли само по себѣ было такимъ ужаснымъ зломъ. Оно можетъ быть извинительно для многихъ, оно могло быть извинительно для самого Пушкина въ пору ранней юности. Но для Пушкина 1837 г., для автора «Пророка», убійство личнаго врага, хотя бы на дуэли, было бы нравственною катастрофою, послѣдствія которой не могли бы быть исправлены «между прочимъ», въ свободное отъ литературныхъ занятій время, — для возстановленія духовнаго равновѣсія потребовалась бы вся жизнь.

Всѣ многообразные пути, которыми люди, призванные къ духовному возрожденію, дѣйствительно приходятъ къ нему, въ сущности сводятся къ двумъ: или путь внутренняго перелома, внутренняго рѣшенія лучшей воли, побѣждающей низшія влеченія и приводящей человѣка къ истинному самообладанію; или путь жизненной катастрофы, освобождающей духъ отъ непосильнаго ему бремени одолѣвшихъ его страстей. Беззавѣтно отдавшись своему гнѣву, Пушкинъ отказался отъ перваго пути и тѣмъ самымъ избралъ второй, — и неужели мы будемъ печалиться о томъ, что этотъ путь не былъ отягощенъ для него виною чужой смерти и что духовное очищеніе могло совершиться въ три дня?

Вотъ вся судьба Пушкина. Эту судьбу мы по совѣсти должны признать, во-первыхъ, *доброю,* потому что она вела человѣка къ наилучшей цѣли — къ духовному возрожденію, къ высшему и единственно достойному его благу; а во-вторыхъ, мы должны признатъ ее *разумною,* потому что этой наилучшей цѣли она достигла простѣйшимъ и легчайшимъ въ данномъ положеніи, т. е. наилучшимъ способомъ. Судьба не есть произволъ человѣка, но она не можетъ

управлять человѣческою жизнью безъ участія собственной воли человѣка, а при данномъ состояніи воли этого человѣка то, что съ нимъ произошло, должно было произойти и есть самое лучшее изъ того, что вообще могло бы съ нимъ произойти, т. е. *кажется* возможнымъ.

Природа судьбы вообще и, слѣдовательно, судьба всякаго человѣческаго существа, не объясняется *вполнѣ* тѣмъ, что мы видимъ въ судьбѣ такого особеннаго человѣка, какъ Пушкинъ: нельзя химическій анализъ Нарзана принимать всецѣло за анализъ всякой воды. Какъ въ Нарзанѣ есть то, чего нѣтъ ни въ какой другой водѣ, такъ, съ другой стороны, для полнаго отчета о составѣ нашей невской воды приходится принимать во вниманіе такія осложненія, какихъ не найдется ни въ Нарзанѣ, ни въ какомъ-либо другомъ цѣлебномъ источникѣ. Но все-таки мы навѣрно найдемъ и въ Невѣ, и въ Нарзанѣ, и во всякой другой водѣ основныя вещества — водородъ и кислородъ, — безъ нихъ никакой воды не бываетъ. При всей своей особенности судьба Пушкина показываетъ намъ — лишь съ большею яркостью — тѣ основныя черты, которыя мы отыщемъ, если захотимъ и сумѣемъ искать, во всякой человѣческой судьбѣ, какъ бы она ни была осложнена, или, напротивъ, упрощена. Судьба вообще не есть простая стихія, она разлагается на два элемента: высшее добро и высшій разумъ, и присущая ей необходимость есть преодолѣвающая сила разумно-нравственнаго порядка, независимаго отъ насъ по существу, но воплощающагося въ нашей жизни только чрезъ нашу собственную волю. А если такъ, то я думаю, что темное слово «судьба» лучше намъ будетъ замѣнить яснымъ и опредѣленнымъ выраженіемъ — *Провидѣніе Божіе.*

Польская національная церковь.

1897.

I.

Поднятый «Новымъ Временемъ» вопросъ о созданіи польской національной церкви съ женатыми священниками во главѣ вызвалъ въ польской печати нервное раздраженіе по довольно понятнымъ психологическимъ причинамъ. Однако, самая мысль о польской *національной* церкви уже показываетъ со стороны «Новаго Времени» признаніе національнаго значенія поляковъ въ Россійской Имперіи, чему и съ русской и съ польской точки зрѣнія можно только порадоваться. Независимо отъ этого благопріятнаго «симптома», страхъ передъ женатыми ксендзами, по существу дѣла, такъ же мало основателенъ, какъ и возлагаемыя на нихъ надежды: этотъ вопросъ *не можетъ* имѣть на дѣлѣ того важнаго значенія, которое ему приписываютъ.

Между поляками люди благочестивые опасаются, что бракъ священниковъ поведетъ къ отпаденію польскихъ пастырей и ихъ стадъ отъ католической церкви; люди, равнодушные къ религіи, но видящіе въ католичествѣ единящую силу польскаго народа и общества, боятся національнаго распаденія на почвѣ религіознаго раскола. Съ своей стороны «Новое Время» откровенно связываетъ бракъ ксендзовъ съ образованіемъ отдѣленной отъ Рима польской церкви.

Но все это, очевидно, имѣло бы смыслъ только въ томъ случаѣ, если бы можно было разсчитывать на широкое и сильное движеніе въ духовенствѣ и народѣ польскомъ подъ знаменемъ женатыхъ ксендзовъ. Предположеніе совершенно химеричное!

Во всѣхъ католическихъ странахъ встрѣчалось и встрѣчается недовольство единичныхъ духовныхъ лицъ обѣтомъ безбрачія.

Извѣстны и случаи отдѣленія отъ церкви по этому мотиву. Но сколько-нибудь серьезное церковное движеніе подъ такимъ знаменемъ есть дѣло неслыханное. Нѣкоторые, ослѣпленные вѣроиспо-

вѣдною враждой, католическіе писатели объясняли реформацію матримоніальными стремленіями Лютера; но исторія знаетъ въ точности, какое мѣсто принадлежитъ Екатеринѣ Бора среди причинъ реформаціоннаго движенія. Лютеръ и въ заблужденіяхъ своихъ былъ прежде всего человѣкъ религіозно-вѣрующій, и на знамени реформаціи было написано: оправданіе вѣрою и возвращеніе къ чистотѣ евангелическаго ученія. И позднѣйшія менѣе значительныя церковныя движенія въ средѣ католичества были въ самомъ возникновеніи своемъ связаны съ религіозными принципами, и даже новѣйшее старокатоличество порождено было принципіальнымъ вопросомъ о предѣлахъ папскаго авторитета въ области догматической.

Съ какимъ же религіознымъ или церковнымъ принципомъ выступаютъ ксендзы, желающіе жениться? Ни о какихъ принципахъ, кромѣ матримоніальнаго, отъ нихъ не слышно. Если бы теперь они и придумали что-нибудь ради приличія, то было бы ужъ поздно, — никто не повѣрилъ бы ихъ искренности. Церковный вопросъ прямо былъ поднятъ ими на почвѣ брака и черезъ это забракованъ въ глазахъ народа и всѣхъ благочестивыхъ людей.

О какомъ движеніи можно тутъ говорить? Желаніе жениться можетъ одушевлять только желающихъ и никого болѣе. А слѣдовательно, и отдѣлить отъ Рима женатые ксендзы могутъ только себя, а никакъ не Польшу. Конечно, и среди міррянъ найдутся отдѣльныя лица и даже группы, которыя — не по религіозному одушевленію, конечно, а по тѣмъ или другимъ практическимъ соображеніямъ, — предпочтутъ имѣть женатыхъ пастырей. Что же произойдетъ далѣе?

Если сами уже посвященные ксендзы, проповѣдующіе о бракѣ духовенства, захотятъ жениться, то они этимъ утратятъ свое достоинство *и съ православной* точки зрѣнія. Только люди совсѣмъ несвѣдущіе могутъ думать, что различіе двухъ церквей въ этомъ пунктѣ состоитъ въ томъ, будто одна позволяетъ священникамъ жениться, а другая — нѣтъ. Обѣ церкви одинаково безусловно запрещаютъ всѣмъ лицамъ, принявшимъ таинство священства, вступать послѣ этого въ бракъ. Это есть основной и неотмѣняемый принципъ. Различіе же, чисто дисциплинарное, между двумя церквами состоитъ въ томъ, что восточная допускаетъ посвященіе лицъ, *раньше* этого женившихся, и даже возвела въ господствующій обычай, чтобы молодые люди, ищущіе священнаго сана, предварительно вступали въ

бракъ[1], тогда какъ на Западѣ, какъ извѣстно, со времени папы Григорія VII, этого не допускается.

Итакъ, если ксендзы, иниціаторы новой реформы, не захотятъ ее окончательно дискредитировать, то они сами воздержатся отъ женитьбы, и задача будетъ въ томъ, чтобы молодымъ католическимъ семинаристамъ было разрѣшено по ихъ желанію жениться и послѣ этого получать священство. Но кто же ихъ будетъ посвящать? Только епископы могутъ посвящать священниковъ, но едва ли есть надежда, чтобы на сторонѣ церковно-матримоніальной реформы оказался кто-нибудь изъ польскихъ епископовъ.

Но, можетъ быть, мы напрасно приписываемъ почтеннымъ ксендзамъ, жаждущимъ брака, такую осторожность и такую заботливость о добромъ мнѣніи православныхъ? Можетъ быть, руководители новаго «движенія» гораздо радикальнѣе, и имъ нѣтъ никакого дѣла даже до тѣхъ каноническихъ принциповъ, которые одинаково обязательны для католичества и для православія? Можетъ быть, они не усомнятся разрѣшить себѣ бракъ послѣ священства, а другимъ сообщать священство *и до, и послѣ брака*, не спрашиваясь никакихъ епископовъ? Можетъ быть, за неимѣніемъ готоваго епископа, имъ единомысленнаго, они сами сдѣлаютъ себѣ такого? Дѣло идетъ, быть можетъ, о созданіи въ Польшѣ церкви пресвитеріанской, безъ епископовъ, или съ епископами самодѣльными? А такъ какъ подобная церковь по своей совершенной безпринципности не имѣетъ никакихъ шансовъ образоваться и распространиться естественно, путемъ религіознаго движенія въ народѣ, то не имѣется ли въ виду установить ее искусственно — путемъ административныхъ воздѣйствій и мѣропріятій, съ цѣлями чисто-политическими?

Разсмотримъ внимательно и эти предположенія: есть ли въ нихъ что-нибудь возможное, и кому все это можетъ быть почему-либо желательно?

II.

Кто не слыхалъ у насъ такого церковно-католическаго разсужденія (мы слыхали его еще отъ Каткова): римско-католическая

[1] Для людей пожилыхъ это не есть непремѣнное условіе. Одинъ изъ достойнѣйшихъ во всѣхъ отношеніяхъ представителей нашего бѣлаго духовенства, покойный ректоръ московской духовной академіи, А. В. Горскій, имѣя болѣе сорока лѣтъ, получилъ священство, хотя никогда не былъ женатъ.

церковь сама по себѣ не враждебна и не опасна Россіи, мы можемъ и должны жить въ добромъ мирѣ съ папой; намъ враждебно только большинство польскаго духовенства, поскольку въ немъ элементъ *національно-политическій* преобладаетъ надъ религіозно-церковнымъ, т. е. католическимъ. Отсюда прямое заключеніе: въ русскихъ интересахъ необходимо укрѣплять связь польскаго духовенства съ верховною властью папы, какъ съ началомъ нейтральнымъ, сдерживающимъ и умѣряющимъ національно-политическія увлеченія поляковъ. И въ самомъ дѣлѣ, ясно, что, если ксендзы виноваты, положимъ, въ исключительно-польскомъ, анти-русскомъ фанатизмѣ, то вѣдь у папы такого фанатизма быть не можетъ, и при мирныхъ и дружелюбныхъ отношеніяхъ правительства къ религіозно-церковнымъ интересамъ нашихъ католиковъ римское вліяніе на нихъ можетъ быть только желательною подмогой для государственной власти въ ея мирныхъ и справедливыхъ цѣляхъ.

Именно такой взглядъ въ общихъ основаніяхъ былъ усвоенъ нашимъ правительствомъ при Бозѣ почивающемъ Государѣ Александрѣ Александровичѣ, когда было заключено соглашеніе съ римскою куріей, возстановлена правильная католическая іерархія въ польскомъ и западно-русскомъ краѣ и возобновлено постоянное дипломатическое представительство Россіи въ Ватиканѣ. Насколько намъ извѣстно, такая политика имѣла только хорошія послѣдствія, тогда какъ отступленія отъ ея духа со стороны нѣкоторыхъ мѣстныхъ администраторовъ къ добру не приводили. Происшедшія въ концѣ прошлаго царствованія столкновенія между католиками-крестьянами и мѣстными административными органами были вызваны, какъ обнаружилось на судѣ, именно такимъ отступленіемъ отъ мирнаго и законнаго отношенія къ народной вѣрѣ, и ни ксендзы, ни, тѣмъ менѣе, римская курія никакой прикосновенности къ дѣлу не имѣли. Разрушеніе христіанскихъ церквей и крестовъ не было предусмотрѣно въ соглашеніи 1883 г. и явилось, конечно, такою же неожиданностью для папы, какъ и для нашей верховной власти.

Но если мирное и дружелюбное отношеніе къ римскому престолу есть принципъ нашей политики, унаслѣдованной отъ прошлаго царствованія, ничѣмъ не опровергнутый и основанный на томъ ясномъ соображеніи, что римскій первосвященникъ по универсальному своему значенію не можетъ раздѣлять и поддерживать какихъ-нибудь исключительныхъ мѣстныхъ стремленій, могущихъ быть неудобными

или опасными для нашего государственнаго единства, то спрашивается: откуда же взялся прямо-противоположный взглядъ на дѣло? Почему вмѣсто воинствующаго полонизма опаснымъ врагомъ оказывается вдругъ римскій католицизмъ, отъ котораго будто бы намъ выгодно отторгнуть Польшу черезъ учрежденіе *національной польской* церкви?

Посмотримъ сначала, въ какомъ смыслѣ и въ какихъ размѣрахъ возможно самое созданіе такой церкви. Такъ какъ единственное предлагаемое для него основаніе противорѣчитъ существеннымъ каноническимъ принципамъ вселенской церкви, одинаково принятымъ и на Западѣ, и на Востокѣ, то новое религіозное общество можетъ имѣть характеръ не церкви, а только *секты*. Основывать новыя секты въ Россіи не дозволяется. Но положимъ, по какимъ-нибудь особымъ соображеніямъ будетъ на этотъ разъ допущено, какъ исключеніе, то, что желательно было бы, какъ общее правило, т. е. полная свобода вѣроисповѣданія, — и женатымъ ксендзамъ съ ихъ приверженцами будетъ предоставлено неограниченное право публичнаго богослуженія и проповѣди, право строить новые храмы, а также получать въ свое распоряженіе тѣ изъ римско-католическихъ приходовъ, гдѣ большинство окажется на ихъ сторонѣ. Тогда въ Польшѣ, Литвѣ и Западной Руси явится новая секта, признанная и даже покровительствуемая нашимъ правительствомъ? Никто, однако, не можетъ ожидать, чтобы это покровительство женатымъ ксендзамъ простиралось до религіознаго гоненія на ксендзовъ неженатыхъ и вѣрныхъ Риму, или до прямого принужденія нашихъ католиковъ къ отступничеству отъ своей церкви и къ подчиненію пастырямъ, ею отлученнымъ? Слѣдовательно, новая секта, кромѣ немногихъ людей, уже теперь расположенныхъ отдѣлиться отъ Рима во имя женатаго духовенства, будетъ пополняться только тѣми, для которыхъ благоволеніе мѣстной администраціи есть рѣшающій мотивъ въ дѣлахъ религіозно-церковныхъ? Такихъ людей въ народѣ польскомъ нѣтъ вовсе, а въ обществѣ и духовенствѣ они составляютъ не важное меньшинство. Въ лучшемъ для нея случаѣ «національная» польская церковь получитъ такое же значеніе у насъ, какъ «старокатоличество» въ Германіи, и едва ли нашимъ администраторамъ удастся то, что не удалось самому Бисмарку.

У насъ нѣкоторые очень надѣялись на «старокатоличество», какъ на переходную ступень отъ западной церкви къ восточному пра-

вославію. Отъ такой иллюзіи пришлось отказаться. Точно также и «національная польская церковь» будетъ служить чему угодно, но только не сближенію поляковъ съ православіемъ и русскимъ народомъ.

Особенность восточнаго христіанства — не въ женатыхъ священникахъ, а въ благочестивомъ отношеніи къ религіозному и церковному преданію. Для католическихъ священниковъ отдѣленіе отъ римской церкви и самовольная женитьба — прежде всего разрывъ съ преданіемъ, актъ, прямо противный духу православія, или *благочестивой вѣры*. Да и въ предѣлахъ того частнаго вопроса, съ которымъ связана эта затѣя, — русской газетѣ, конечно, извѣстно наше народное отношеніе къ женатому и неженатому духовенству. Въ первомъ — уважается только его служеніе, а во второмъ — почитается личный подвигъ жизни. Въ русскихъ святцахъ духовенство представлено только монахами; среди многочисленнаго и почтеннаго сословія женатыхъ іереевъ было, конечно, не мало святыхъ, но они не поразили народнаго воображенія, не остались въ народной памяти и не увѣковѣчены публичнымъ культомъ. Семейная жизнь для лица священнаго есть, по мнѣнію народа, уступка человѣческой слабости, къ которой можно относиться снисходительно, но которая исключаетъ религіозное благоговѣніе: настоящій носитель высшаго духовнаго начала для нашего народа есть только монахъ [2].

Національная польская церковь, съ женатыми ксендзами, сама по себѣ не встрѣтитъ православныхъ и русскихъ симпатій, не сблизитъ съ нами поляковъ. Да и можетъ ли какая-нибудь національная церковь создаваться искусственно въ канцеляріяхъ и редакціяхъ? Единственная національная церковь польскаго народа есть та, съ которой неразрывно связала его исторія, — т. е. церковь римско-католическая. Польша пережила реформаціонное движеніе, но не могла усвоить его началъ. Для нея, какъ и для романскихъ странъ Европы, между католичествомъ и антихристіанствомъ нѣтъ средины. Затѣваемое же подъ флагомъ національной церкви отдѣленіе отъ Рима, если бы оно могло осуществиться въ значительныхъ размѣрахъ, было бы переходомъ не къ православію, а къ антихристіанству.

---

[2] Народное почитаніе о. І. И. Сергіева (Кронштадтскаго) не составляетъ, какъ извѣстно, исключенія изъ этого правила.

III.

Сегодня православная русская церковь празднуетъ явленіе чудотворной иконы Пресвятыя Богородицы Ченстоховскія. Эта древняя икона византійскаго письма, чтимая русскимъ благочестіемъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ національная святыня Польши, Небесная Королева польскаго края и олицетвореніе его будущности для вѣрующихъ патріотовъ, изъ которыхъ самый идеальный, графъ Красинскій, посвятилъ ей великолѣпные стихи своего «Разсвѣта». Безъ сомнѣнія, изобрѣтатели «польской національной церкви» забыли о маломъ: о Ченстоховской Богородицѣ. Оно и естественно: какое отношеніе къ Приснодѣвѣ можетъ имѣть апотеозъ женатыхъ священниковъ? Однако, практическій вопросъ все-таки остается: какъ быть съ Ченстоховомъ? Отдать его насильно новой сектѣ, отдѣлившейся отъ католической церкви? Предложеніе такой мѣры, въ виду ея неизбѣжныхъ послѣдствій, было бы равносильно покушенію на государственную измѣну, и никакого серьезнаго разговора объ этомъ быть не можетъ. А если Ченстохово волей-неволей нужно оставить въ покоѣ, то новая секта женатыхъ ксендзовъ, не могущая быть церковью уже по самому происхожденію и основанію своему, не получитъ и національнаго значенія, будучи лишена главной національной польской святыни... Что же тогда отъ нея останется, кромѣ нелѣпой претензіи на словахъ и лишняго орудія смуты и разложенія народной вѣры — на дѣлѣ?

Я охотно готовъ допустить, что нѣкоторые изъ участниковъ или защитниковъ этой затѣи имѣютъ искреннее желаніе сблизить поляковъ съ Россіей и православіемъ. Но въ такомъ случаѣ, какое изумительное ослѣпленіе. Искать для этого сближенія противозаконныхъ, неблагочестивыхъ и вызывающихъ новую вражду и распрю путей, когда уже вѣками существуетъ твердая основа не только сближенія, но единомыслія и единодушія на законной и мирной почвѣ общаго благочестиваго культа! Не въ сектѣ, грѣхомъ и для грѣха зачатой темными канцеляріями и кабинетами, а на Ясной Горѣ, гдѣ царитъ всенепорочная святыня христіанства, сойдутся и уже давно сходятся единоплеменные братья, враждебно раздѣленные внизу плотскими страстями и злобами, не достигающими до дѣвственныхъ высотъ истиннаго благочестія.

Среди всевозможныхъ взглядовъ на русско-польскія отношенія

совершенно затерянъ тотъ взглядъ, который, казалось бы, есть единственный приличный для патріотовъ «Святой Руси», — взглядъ вѣры и благочестія. Для этого взгляда вопросъ прежде всего въ томъ: какъ смотритъ на русско-польскія отношенія Та, Чей древній образъ на Ясной Горѣ изъ года въ годъ влечетъ къ Себѣ и соединяетъ въ одномъ чувствѣ несмѣтныя толпы русскихъ-православныхъ и поляковъ-католиковъ? Вопросъ смѣшной для невѣрующаго и соблазнительный для лицемѣра, но всякій, для кого религіозная святыня есть живая дѣйствительность, знаетъ, что *этотъ* смѣшной и соблазнительный вопросъ есть единственно важный въ настоящемъ дѣлѣ. А поставить его — значитъ и рѣшить, и если бы даже во всемъ русскомъ обществѣ не нашлось ни одного человѣка, который сталъ бы на точку зрѣнія Ясной Горы, то она отъ этого не потеряетъ своего собственнаго значенія, и все-таки вопросъ о польско-русскихъ отношеніяхъ будетъ окончательно рѣшонъ исторіей не съ какой-нибудь другой, а только съ этой единственно истинной точки зрѣнія.

А если мы вспомнимъ, что дѣвственная лилія христіанства имѣетъ всѣ свои земные корни въ томъ народѣ, который нынѣ по волѣ Провидѣнія главною своею массой скученъ въ смежныхъ областяхъ русской и польской народности, то въ насъ зародится чаяніе, что и другой, еще болѣе глубокій вопросъ объ отношеніяхъ христіанско-еврейскихъ — рѣшится не въ низинахъ вражды и соперничества, а на той же Ясной Горѣ вѣчно-дѣвственной Богочеловѣчности, — и еще разъ повторится проходящее черезъ всю исторію чудо: камень, его же [illegible]брегоша зиждущіи, сей бысть во главу угла.

[illegible] марта 1897 года.

Что значитъ слово „живописность“?

1897.

Импрессіонизмъ мысли.

1897.

Тайна прогресса.

1897.

Что значитъ слово „живописность"?

1897.

Какъ совершенно справедливо замѣчаетъ кн. С. М. Волконскій, «наша эстетическая терминологія довольно расплывчата и нуждается въ кристаллизаціи болѣе, чѣмъ всякая другая; способствовать установленію правильнаго значенія словъ лежитъ на обязанности всякаго пишущаго». Этимъ объясняется «отвѣтъ» кн. Волконскаго, а также и слѣдующія мои строки.

Рѣчь шла о томъ, былъ ли живописенъ дѣйствительный историческій образъ Іоанна Грознаго и наиболѣе характерныя явленія его царствованія — московскія казни и новгородскія избіенія. Кн. Волконскій утверждаетъ, что все это было живописно, хотя соглашается, что во всемъ этомъ не было красоты. Признавая живописность однимъ изъ видовъ красоты, я не допускаю, чтобы безобразное или лишенное красоты могло быть живописнымъ, хотя оно можетъ служить матеріаломъ и поводомъ для живописныхъ и прекрасныхъ художественныхъ изображеній, столь же мало похожихъ на свой историческій матеріалъ, какъ прекрасные цвѣты и плоды не похожи на ту навозную землю, изъ которой они произрастаютъ.

Если бы я сколько-нибудь колебался въ своемъ мнѣніи, что Іоаннъ Грозный и дѣянія его живописны только въ своемъ художественномъ изображеніи, а вовсе не были такими въ своей исторической дѣйствительности, то князь С. М. Волконскій своимъ отвѣтомъ укрѣпилъ бы меня въ этой мысли. Въ самомъ дѣлѣ, его рѣшительное заявленіе о живописности упомянутыхъ историческихъ сюжетовъ сопровождается такими объясненіями, которыя придаютъ ему обратный смыслъ и, слѣдовательно, прямо подтверждаютъ мой взглядъ. На вопросъ, были ли живописны московскія казни, кн. Волконскій отвѣчаетъ: «Да, были, также *какъ и свѣточи Нерона*». — Была ли живописна девятитысячная масса утопленниковъ? — Да, была, также какъ масса

страждущихъ преступниковъ, *рисовавшихся воображенію Данта,* какъ флорентійская чума *въ глазахъ Боккачіо,* какъ инквизиція и Торквемада *въ глазахъ Виктора Гюго* [3]. Но вѣдь именно это и *только это* утверждалъ и я. Да, Іоаннъ Грозный и дѣла его живописны въ воображеніи и въ изображеніяхъ у Антокольскаго, Самойлова. А. Толстого, какъ адъ живописенъ у Данта, какъ сжигаемые въ смолѣ мученики живописны у Семирадскаго, чума у Боккачіо, инквизиція у Виктора Гюго, и наконецъ, — прибавляю и мой примѣръ, почему-то обойденный кн. Волконскимъ, — какъ развивающаяся проказа живописна у Флобера.

Но какимъ же образомъ изъ безспорной живописности всѣхъ этихъ предметовъ въ воображеніи и изображеніи художниковъ можно заключать, что они живописны въ дѣйствительности и даже *только* въ дѣйствительности, въ изображеніи же не живописны, а прекрасны. «Картина, — утверждаетъ кн. Волконскій, — не можетъ быть живописна: картина можетъ быть прекрасна, но живописенъ тотъ предметъ, съ котораго она писана». И за этимъ рѣшительнымъ заявленіемъ слѣдуетъ указаніе на живописность «Свѣточей Нерона», то-есть, какъ ясно изъ контекста, *картины* Семирадскаго. Затѣмъ послѣ этого и другихъ примѣровъ, подтверждающихъ *мой,* а не *его* взглядъ, авторъ заключаетъ: «Все это *было* живописно и только въ силу живописности своей проникло въ искусство и заслужило увѣковѣченія».

Таково мнѣніе нашего автора, но гдѣ его доказательства? Гдѣ логическій мостъ между несомнѣннымъ свойствомъ живописности извѣстныхъ предметовъ въ художественномъ воображеніи и изображеніи и тѣмъ же предполагаемымъ свойствомъ въ ихъ дѣйствительности? Отчего талантливый и искусный писатель не пробуетъ прямо доказывать своего тезиса, т. е. доказывать, что адъ, чума, различные римскіе, испанскіе и московскіе ужасы живописны дѣйствительно, какъ они существуютъ или существовали независимо отъ Семирадскаго, Данта, Боккачіо, Виктора Гюго и т. д. А что эти предметы живописны у этихъ художниковъ — никто не сомнѣвался, и я съ своей стороны привелъ прямо самый крайній примѣръ — заживо разлагающагося прокаженнаго, котораго знатоки признаютъ живописнымъ въ изображеніи Флобера. Позволю даже по этому поводу сдѣлать легкій упрекъ князю С. М. Волконскому: если уже онъ такъ внимательно отнесся къ моей маленькой рецензіи, что даже нашелъ нужнымъ отвѣчать на нее, то въ интересахъ *ясности* ему слѣдовало бы

[3] Всѣ курсивы въ этой статьѣ принадлежатъ мнѣ.

остановиться именно на крайнемъ, рѣшающемъ примѣрѣ и прямо отвѣтить: считаетъ ли онъ разлагающагося прокаженнаго живописнымъ въ дѣйствительности, или только въ изображеніи художника?

Свое мнѣніе о дѣйствительной, а не воображаемой живописности разныхъ отвратительныхъ предметовъ, скорѣе опровергаемое, чѣмъ подтверждаемое его собственными историко-литературными указаніями, кн. С. М. Волконскій связываетъ, какъ мы видѣли, съ болѣе общимъ тезисомъ, будто живописными могутъ быть только дѣйствительные предметы, а сами художественныя изображенія не могутъ называться живописными, а только прекрасными. Единственное основаніе для этого терминологическаго мнѣнія мы нашли въ сдѣланной авторомъ выпискѣ изъ трехъ словарей. Основаніе весьма непрочное. Воспроизводимое въ словаряхъ фактическое словоупотребленіе, житейское и литературное, можетъ быть и вѣрнымъ, и ошибочнымъ, и правильнымъ, и неправильнымъ. Приводимое кн. Волконскимъ изъ Даля опредѣленіе: «Живописный — достойный быть списаннымъ, картинный», есть только образчикъ плохого опредѣленія. «Картинный» есть только синонимъ «живописнаго», а «достойный быть списаннымъ» или слишкомъ широко для опредѣляемаго, — такъ какъ въ какомъ-нибудь отношеніи все можетъ быть достойнымъ списыванія, — или есть только тавтологія, если подъ достоинствомъ здѣсь разумѣется спеціально-эстетическое достоинство по отношенію именно къ живописи.

Когда дѣло идетъ о правильной и точной терминологіи, то нужно обращаться къ самымъ основаніямъ слова, именно къ его этимологическому происхожденію и къ логической связи соотвѣтствующихъ понятій. *Живописный, живописность* несомнѣнно производныя слова отъ *живопись*, какъ *музыкальный, музыкальность* — отъ *музыка*. И какъ эти послѣднія слова означаютъ извѣстную сторону *красоты*, именно красоту, выражающуюся въ звукахъ, такъ первыя обозначаютъ другую сторону той же красоты, именно проявляемую въ зрительныхъ очертаніяхъ и сочетаніи *цвѣтовъ* или *красокъ*. Итакъ, живописность есть частное эстетическое понятіе, подчиненное общему понятію красоты. Поэтому, хоть не все прекрасное живописно, но все живописное тѣмъ самымъ и прекрасно, — какъ не всѣ животныя суть млекопитающія, но всякое млекопитающее тѣмъ самымъ есть животное. Предметы прекрасные въ зрительномъ отношеніи, т. е. *живописные*, не теряютъ этого своего качества въ своемъ изображеніи, но и предметы ни въ какомъ отношеніи не прекрасные и не живописные,

какъ адъ, чума, кровавыя казни, — могутъ въ воображеніи художника вызвать такія зрительныя сочетанія, воспроизведенія которыхъ на полотнѣ или на мраморѣ будетъ прекрасно въ смыслѣ живописности. Наконецъ, художественныя произведенія, и не относящіяся къ области зрѣнія, могутъ быть въ переносномъ смыслѣ живописны, или картины, поскольку вызываютъ въ воображеніи прекрасные образы видѣнныхъ предметовъ или прекрасныя сочетанія такихъ образовъ. Чтобы доказать правильность своей терминологіи, кн. Волконскій долженъ бы былъ сначала опровергнуть эти элементарныя аксіомы, начиная съ того, что слово живописность происходитъ отъ слова живопись, означающаго нѣкоторое *изобразительное* искусство. Впрочемъ, если бы даже правильность терминологіи кн. Волконскаго и была доказана, то это было бы совершенно безполезно для его положенія о реальной живописности разныхъ ужасныхъ и отвратительныхъ явленій. Если бы живописность и была свойствомъ лишь дѣйствительныхъ предметовъ, а не ихъ изображеній, то отсюда не слѣдовало бы, конечно, что *всякій* дѣйствительный предметъ живописенъ, а поэтому утверждаемая нашимъ авторомъ живописность дѣйствительнаго ада, дѣйствительной чумы и дѣйствительнаго Торквемады все-таки осталась бы висящимъ на воздухѣ парадоксомъ.

За этимъ нѣсколько искусственнымъ терминологическимъ разногласіемъ относительно живописности скрывается, быть можетъ, болѣе серьезное разномысліе насчетъ отношенія красоты къ дѣйствительности, или того смысла, въ какомъ можно и должно признавать реальную объективность прекраснаго. Но уважаемый мой противникъ понимаетъ, конечно, что нельзя разбирать этотъ принципіальный вопросъ въ бѣглой замѣткѣ, такъ какъ правильное его рѣшеніе предполагаетъ систематическую постановку, по крайней мѣрѣ, двухъ философскихъ наукъ: метафизики и эстетики. Я надѣюсь, что онъ великодушно разрѣшитъ мнѣ отложить дальнѣйшее разсмотрѣніе дѣла года на три или четыре. А пока позволю себѣ кончить настоящую замѣтку заключительными словами той моей рецензіи на сочиненіе кн. С. М. Волконскаго, которая подала поводъ къ этому маленькому спору:

«Объ этомъ, впрочемъ, стоило говорить только въ виду общаго высокаго достоинства книги, заслуживающей полнаго вниманія и успѣха. Мы надѣемся очень скоро увидѣть новое дополненное изданіе этихъ прекрасныхъ очерковъ».

Импрессіонизмъ мысли.

1897.

Стихотворенія К. Случевскаго, кн. 1—4. 1880—1890.

При всѣхъ недостаткахъ своихъ произведеній К. К. Случевскій — настоящій, неподдѣльный поэтъ, всегда своеобразный и иногда глубокій. Отсутствіе подражательности не только намѣренной, но даже невольной и безсознательной есть черта, которая прямо бросаеся въ глаза при чтеніи его книжекъ. Самыя неудачныя страницы у него можно упрекнуть во всемъ, кромѣ подражательности. А вмѣстѣ съ тѣмъ К. К. Случевскій есть впечатлительнѣйшій изъ поэтовъ; на него производятъ впечатлѣніе такія вещи, которыя вообще проходятъ незамѣченными. И эти впечатлѣнія онъ переноситъ въ свои стихи. Но впечатлительность нашего поэта, по крайней мѣрѣ, насколько можно о ней судить по его стихамъ, имѣетъ особый характеръ. Мы не найдемъ у него простыхъ художественныхъ воспроизведеній того или другого поразившаго его явленія изъ жизни природы или человѣка. Всякое даже самое ничтожное впечатлѣніе сейчасъ же переходитъ у него въ размышленіе. даетъ свое отвлечнное умственное отраженіе и въ немъ какъ бы растворяется. Это свойство, несомнѣнно, господствующее въ поэзіи К. К. Случевскаго, хотя, конечно, не исчерпывающее ея всецѣло, я назвалъ бы *импрессіонизмомъ мысли*. Схватывая на лету всевозможныя впечатлѣнія и ощущенія и немедленно обобщая ихъ въ формѣ рефлексіи, мысль поэта не останавливается на предварительной эстетической оцѣнкѣ этихъ впечатлѣній: авторъ рефлектируетъ въ самомъ своемъ творчествѣ, но не провѣряетъ его результатовъ дальнѣйшею критическою рефлексіей. Отсюда чрезвычайная неровность и случайность его произведеній: если впечатлѣніе имѣло настоящую эстетическую цѣнность, если въ немъ былъ элементъ красоты, его прямое отраженіе въ мысли автора

даетъ истинно поэтическія произведенія, если же нѣтъ, то выходятъ вещи въ лучшемъ случаѣ странныя, или причудливыя.

У К. К. Случевскаго именно вслѣдствіе преобладающаго импрессіонизма труднѣе, чѣмъ у кого-либо изъ другихъ поэтовъ, распредѣлить стихотворенія по ихъ содержанію и отличительному характеру. Самъ онъ принимаетъ для своей лирики такую, довольно смутную классификацію: «Думы и мотивы», «Картинки и фантазіи», «Мелкія стихотворенія», «Картинки изъ черноземной полосы», «Мурманскіе отголоски», «Лирическія», «Мгновенія». Кромѣ чисто-топографическихъ обозначеній, каждая изъ прочихъ рубрикъ годилась бы для всѣхъ стихотвореній: всѣ они могли бы быть названы «Лирическими», «Мелкими», «Мгновеніями» и т. д. На мой взглядъ, произведенія К. К. Случевскаго, какъ лирика, могутъ быть основательно раздѣлены только на удачныя и неудачныя, хотя это напоминаетъ отчасти извѣстный отвѣтъ студента на экзаменѣ изъ нравственнаго богословія, — что «любовь раздѣляется на искреннюю и неискреннюю».

Приведемъ нѣсколько удачныхъ образчиковъ мыслей-импрессій нашего поэта:

Я принесъ домой съ мороза
Много звѣздъ и блестокъ снѣга!
Дома такъ привольно, сладко,
Всюду блескъ, тепло и нѣга!
Но безпутныя снѣжинки
Этихъ благъ не замѣчаютъ,
Обращаются въ слезинки
И проворно исчезаютъ.

При всемъ различіи между двумя поэтами и при всемъ несходствѣ самихъ стихотвореній по тону и содержанію, — эта вещица напоминаетъ одно изъ лучшихъ маленькихъ стихотвореній Тютчева: «Слезы людскія» — непосредственностью перехода внѣшняго впечатлѣнія въ мысленный образъ изъ человѣческой жизни. Какъ у Тютчева струи осенняго дождя ощутительно превращаются въ безконечныя слезы людского горя, такъ здѣсь блестящія снѣжинки прямо переходятъ въ мгновенно появляющіяся и исчезающія слезы балованнаго ребенка, или «безпутной» женщины.

А вотъ у поэта, подпавшаго «не въ срокъ» подъ власть любви, вдругъ мелькнуло ощущеніе, что эта любовь есть призракъ, и эта мгновенная внутренняя импрессія, не остановившая реальнаго чув-

ства, закутавшись въ цѣлое, нѣсколько растянутое, стихотвореніе, прямо выступаетъ въ его послѣднихъ стихахъ:

Не погасай хоть ты, — ты, пламя золотое, —
Любви негаданной послѣдній огонекъ!
Ночь жизни такъ темна, покрыла все земное,
Не отличить пути, и ты горишь не въ срокъ!
Но чѣмъ темнѣе ночь, тѣмъ больше блескъ сіянія;
Я на него иду, и я идти хочу...
Иду... мнѣ все равно: свои ли я желанія,
Чужія ль горести въ пути ногой топчу,
Родныя ль подъ собой могилы попираю,
Назадъ ли я иду, иду ли я впередъ,
Неправъ ли я, иль правъ, — не вѣдаю, не знаю,
И знать я не хочу! Меня судьба ведетъ...
Въ движеніи этомъ жизнь такъ ясно ощутима,
Что *даже мысль о томъ, что и любовь — мечта,*
Какъ тысячи другихъ, *мелькаетъ мимо, мимо,*
И легче кажется и мракъ, и пустота.

Мысль-импрессія другого рода, замѣчательная по мѣткости выраженія:

Мы ждемъ и даже не тоскуемъ;
Для насъ не можетъ быть мечты,
Мы *у прошедшаго воруемъ*
Его завядшіе цвѣты...

Крайній сѣверъ, гдѣ пришлось побывать нашему поэту, снабдилъ его многими впечатлѣніями. Говоря по-старинному, муза г. Случевскаго оказалась весьма чуткою къ своеобразнымъ и величавымъ красотамъ странъ Гиперборейскихъ. Вотъ одинъ изъ болѣе удачныхъ «Мурманскихъ отголосковъ»:

Утро. День воскресный. Блѣдной багряницей
Брызнулъ свѣтъ лѣнивый по волнѣ, объятой
Теменью холодной. Будто бы зарницей,
Въ небѣ вдругъ застывшей, блѣдно-лиловатой,
Освѣщаетъ утро хмурый ликъ Мурмана.
Очерки утесовъ сквозь туманъ открылись...
Сердце! отчего ты такъ проснулось рано?
Отчего вы, мысли, рано окрылились?
Помнятъ, помнятъ мысли, знаетъ сердце, знаетъ:
Нынче день воскресный. На просторѣ вольномъ,
Какъ шатромъ безбрежнымъ, церковь покрываетъ
Всю страну родную звономъ колокольнымъ:

И въ шатрѣ томъ, съ краю, въ холодѣ тумана,
Въ области скалистой молча притаилось
Мрачное обличіе дальняго Мурмана...
И оно зардѣлось, и оно молилось!

Импрессіонизмъ мысли не призванъ обращать въ стихи сильныя, глубокія и длительныя чувства. Изъ немногихъ стихотвореній К. К. Случевскаго, посвященныхъ любви, самое сильное называется «Изъ чужого письма» и говоритъ отъ лица женщины. А въ немногихъ самоличныхъ своихъ вдохновеніяхъ изъ этой области нашъ поэтъ, вѣрный и здѣсь общему характеру своего творчества, ловитъ отдѣльныя впечатлѣнія и закрѣпляетъ ихъ иногда съ большою тонкостью и изяществомъ.

Словно какъ лебеди бѣлые
Дремлютъ и очи сомкнули,
Тихо качаясь надъ озеромъ, —
Такъ ея чувства уснули.
Словно какъ лотосы нѣжные,
Лики сокрывъ восковые,
Спятъ надъ глубокой пучиной
Грезы ея молодыя...

Или, напримѣръ, это:

Изъ-подъ тѣнистаго куста
Съ подстилкой моховою,
Фіалокъ темныхъ я нарвалъ,
Увлаженныхъ росою!
Онѣ прохладны! Съ лепестковъ
Въ жаръ полдня ночью вѣетъ...
Глядишь на нихъ... Твой милый взглядъ
Ихъ теменью темнѣетъ!

А вотъ еще лучше въ томъ же родѣ другая цвѣточно-любовная мысль-импрессія:

Гдѣ бы ни упало
Подлѣ ручейка
Сѣмя незабудки,
Синяго цвѣтка, —
Всюду, чуть весною
Загудитъ гроза,
Взглянутъ незабудокъ
Синіе глаза.
Въ каждомъ чувствѣ сердца
Въ помыслѣ моемъ

Ты живешь незримымъ
Тайнымъ бытіемъ...
И лежитъ повсюду
На дѣлахъ моихъ
Свѣтъ твоихъ совѣтовъ,
Просьбъ и ласкъ твоихъ.

Впечатлѣніе впечатлѣнію рознь, и въ иномъ мгновенномъ прямо открывается и выступаетъ вѣчное. К. К. Случевскій, оставаясь импрессіонистомъ по формѣ своего творчества, могъ, тѣмъ не менѣе, написать и такое глубокое и трогательное по содержанію стихотвореніе:

Промчались годы. Я забылъ,
Забылъ я, что тебя любилъ,
Забылъ за счастьемъ въ гоньбѣ,
Что нуженъ памятникъ тебѣ.
Я жилъ еще; любилъ опять!
И сталъ твой образъ вновь мелькать,
И съ каждымъ днемъ въ душѣ моей
Пришлецъ становится яснѣй.
Теперь я самъ, какъ погляжу,
Тебѣ гробницею служу,
И чьей-то мощною рукой
Поставленъ думать надъ тобой.

Пришлось бы слишкомъ злоупотребить выписками, если бы я хотѣлъ привести всѣ удачныя и характерныя стихотворенія г. Случевскаго. Ограничусь еще однимъ стихотвореніемъ, какъ самымъ глубокимъ и оригинальнымъ образчикомъ его поэзіи, и двумя строфами изъ другого, замѣчательными по силѣ стиха. Вотъ сначала эти строфы:

Мы отошли, — и вслѣдъ за нами
Вы тоже рветесь въ жизнь вступить,
Чтобъ нами брошенными снами
Свой жаръ и чувство утолить.
И эти сны, въ часы мечтанья,
Дадутъ, пока въ васъ кровь тепла,
На ваши раннія лобзанья
Свои покорныя тѣла.
Есть въ земной природѣ облики невидимые,
Гласу незамѣтные, всюду существующіе,

Отъ такихъ стиховъ не отказался бы и Лермонтовъ. А вотъ самая глубокая и значительная изо всѣхъ мыслей-импрессій г. Случевскаго:

Горячо любимые, сильно ненавидимые,
Міръ въ подлунномъ мірѣ тайно образующіе
Въ сильныя минуты, въ важныя мгновенія
Жизни, эти облики сразу означаются:
Въ обаяньи подвига, въ тягѣ преступленія,
Нежданно, негаданно духомъ прозрѣваются.
То, чего нѣтъ вовсе, видимымъ становится;
Въ тишинѣ глубокой разговоры чудятся;
Что-то небывалое сразу быть готовится,
Если что-то сдѣлаешь, если что-то сбудется.
Ну, и надо дѣлать!... При такомъ рѣшеніи
Цѣлый міръ обманный въ обликахъ присутствуетъ;
Онъ зоветъ на подвиги, тянетъ къ преступленію —
И совсѣмъ по-своему на дѣла напутствуетъ.

Жаль, что это замѣчательное стихотвореніе испорчено неосновательнымъ по смыслу и неуклюжимъ по формѣ восклицаніемъ: «Ну, и надо дѣлать!» ... Почему же надо, если эти тайные облики тянутъ иногда къ преступленію и напутствуютъ на злыя дѣла? Если «обманный міръ» совсѣмъ завладѣлъ нашею волей, то внушаемыя имъ дѣла совершатся и безъ нашего «надо»; а если воля еще сохраняетъ свою самостоятельность, то ясно, что ей надо сопротивляться наважденію, а не слѣдовать ему.

Въ задачу моей замѣтки не входитъ разборъ двухъ прекрасныхъ поэмъ г. Случевскаго: «Попъ Елисей» и «Въ снѣгахъ», а также его полудраматическихъ и полуэпическихъ опытовъ. Послѣдніе я нахожу неудачными. Объ этомъ, конечно, можно спорить. Но въ «Мелкихъ стихотвореніяхъ» есть безспорныя маленькія ошибки, которыя слѣдуетъ непремѣнно исправить въ случаѣ новаго изданія. Въ разсказѣ «Дьячокъ» дважды упоминается о іеромонахѣ въ панагіи, тогда какъ панагія есть отличительная принадлежность епископовъ, и іеромонахъ въ панагіи — все равно, что оберъ-офицеръ въ генеральскихъ эполетахъ, или камеръ-юнкеръ съ ключомъ.

Въ стихотвореніи «Ипатія и Кириллъ» Александрія почему-то называется «въ ряду столицъ младенецъ-городъ», хоть она тогда была старѣе, чѣмъ теперь Москва, — и въ описаніи города упоминается, наряду съ храмомъ и синагогой, костелъ. Этимъ польскимъ словомъ называютъ у насъ иногда римско-католическіе храмы въ отличіе отъ греко-россійскихъ, но что долженъ означать костелъ въ Александріи V вѣка — остается совершенно непонятнымъ. Впрочемъ, такіе досадные недосмотры слѣдуетъ ставить въ указъ не са-

мому поэту, а тѣмъ его невнимательнымъ друзьямъ, которымъ онъ, безъ сомнѣнія, читалъ свои стихи прежде ихъ печатанія.

Не только эти случайныя погрѣшности, но и болѣе существенные недостатки въ стихотвореніяхъ К. К. Случевскаго не мѣшаютъ ему обладать рѣдкимъ уже нынѣ достоинствомъ настоящаго поэта и быть однимъ изъ немногимъ еще остающихся достойныхъ представителей «серебрянаго вѣка» русской лирики.

Тайна прогресса.

1897.

Знаете ли вы сказку?

Въ глухомъ лѣсу заблудился охотникъ; усталый, сѣлъ онъ на камнѣ надъ широкимъ бурливымъ потокомъ. Сидитъ и смотритъ въ темную глубину и слушаетъ, какъ дятелъ все стучитъ да стучитъ въ кору дерева. И стало охотнику тяжело на душѣ. «Одинокъ я и въ жизни, какъ въ лѣсу, — думается ему, — и давно ужъ сбился съ пути по разнымъ тропинкамъ, и нѣтъ мнѣ выхода изъ этихъ блужданій. Одиночество, томленіе и гибель! Зачѣмъ я родился, зачѣмъ пришелъ въ этотъ лѣсъ? Какой мнѣ прокъ во всѣхъ этихъ перебитыхъ мною звѣряхъ и птицахъ?» — Тутъ кто-то дотронулся до его плеча. Видитъ: стоитъ сгорбленная старуха, какія обыкновенно являются въ подобныхъ случаяхъ, — худая-худая, а цвѣтомъ какъ залежавшійся цареградскій стручокъ, или какъ нечищенное голенище. Глаза угрюмые, на раздвоенномъ подбородкѣ два пучка сѣдыхъ волосъ торчатъ, а одѣта она въ дорогомъ платьѣ, только совсѣмъ ветхомъ, — одни лохмотья. — «Слышь, добрый молодецъ, есть на той сторонѣ мѣстечко — чистый рай! Туда попадешь — всякое горе забудешь. Одному дороги ни въ жизнь не найти, а я прямехонько проведу, — сама изъ тѣхъ мѣстъ. Только перенеси ты меня на тотъ берегъ, а то гдѣ мнѣ устоять поперекъ теченія, и такъ еле ноги двигаю, совсѣмъ на ладанъ дышу, а умирать-то — у-ухъ какъ не хочется!» — Былъ охотникъ малый добросердечный. Хотя словамъ старухи насчетъ райскаго мѣста онъ совсѣмъ не повѣрилъ, а въ бродъ идти черезъ раздувшійся ручей было не соблазнительно, да и старуху тащить не слишкомъ лестно, но взглянулъ онъ на нее, — она закашлялась, вся трясется. «Не пропадать же, — думаетъ, — древнему человѣку! Лѣтъ за сто ей навѣрно будетъ, сколько тяготы на своемъ вѣку понесла, —

нужно и для нея понатужиться.» — «Ну, бабушка, полѣзай на закорки, да кости-то свои къ нутру подтяни, а то разсыплешься, — въ водѣ не соберешь». Вскарабкалась старушка къ нему на плечи, и почувствовалъ онъ такую страшную тяжесть, точно гробъ съ покойникомъ на себя взвалилъ, — едва шагнуть могъ. «Ну, — думаетъ, — теперь ужъ на попятки стыдно!» Ступилъ въ воду, и вдругъ какъ будто не такъ тяжело, и тамъ съ каждымъ шагомъ все легче да легче. И чудится ему что-то несодѣянное. Только онъ шагаетъ прямо, смотритъ впередъ. А какъ вышелъ на берегъ да оглянулся: вмѣсто старухи прижалась къ нему красавица неописанная, настоящая царь-дѣвица. И привела она его на свою родину, и уже онъ больше не жаловался на одиночество, не обижалъ звѣрей и птицъ и не искалъ дороги въ лѣсу.

Въ какомъ-нибудь варіантѣ всякій знаетъ эту сказку, зналъ ее и я еще съ дѣтства, но только сегодня почувствовалъ за нею совсѣмъ не сказочный смыслъ. Современный человѣкъ въ охотѣ за бѣглыми минутными благами и летучими фантазіями потерялъ правый путь жизни. Передъ нимъ темный и неудержимый потокъ жизни. Время, какъ дятелъ, безпощадно отсчитываетъ потерянныя мгновенія. Тоска и одиночество, а впереди — мракъ и гибель. Но за нимъ стоитъ священная старина преданія — о! въ какихъ непривлекательныхъ формахъ — но что же изъ этого? Пусть онъ только подумаетъ о томъ, чѣмъ онъ ей обязанъ; пусть внутреннимъ сердечнымъ движеніемъ *почтитъ* ея сѣдину, пусть *пожалѣетъ* о ея немощахъ, пусть *постыдится* отвергнуть ее изъ-за этой видимости. Вмѣсто того, чтобы праздно высматривать призрачныхъ фей за облаками, пусть онъ потрудится перенести это священное бремя прошедшаго черезъ дѣйствительный потокъ исторіи. Вѣдь это единственный для него исходъ изъ его блужданій — *единственный*, потому что всякій другой былъ бы недостаточнымъ, недобрымъ, нечестивымъ: не пропадать же древнему человѣку!

Не вѣритъ сказкѣ современный человѣкъ, не вѣритъ, что дряхлая старуха превратится въ царь-дѣвицу. Не вѣритъ — тѣмъ лучше! Зачѣмъ вѣра въ будущую награду, когда требуется заслужить ее настоящимъ усиліемъ и самоотверженнымъ подвигомъ? Кто не вѣритъ въ будущность старой святыни, долженъ все-таки помнить ея

прошедшее. Отчего не понесетъ онъ ее изъ почтенія къ ея древности, изъ жалости къ ея упадку, изъ стыда быть неблагодарнымъ. Блаженны вѣрующіе: еще стоя на этомъ берегу, они уже видятъ изъ-за морщинъ дряхлости блескъ нетлѣнной красоты. Но и невѣрящіе въ будущее превращеніе имѣютъ тоже выгоду — *нечаянной радости*. И для тѣхъ, и для другихъ дѣло одно; идти впередъ, взявъ на себя всю тяжесть старины.

Если ты хочешь быть человѣкомъ будущаго, современный человѣкъ, не забывай въ дымящихся развалинахъ отца Анхиза и родныхъ боговъ. Имъ былъ нуженъ благочестивый герой, чтобы перенести ихъ въ Италію, но только они могли дать ему и роду его и Италію, и владычество міра. А наша святыня могущественнѣе Троянской, и путь нашъ съ нею дальше Италіи и всего земного міра. *Спасающій спасется.* Вотъ тайна прогресса, — другой нѣтъ и не будетъ.

Теоретическая философія.

1897—1899.

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ.

Первое начало теоретической философіи.

I.

Достоинство нашихъ цѣлей и поступковъ зависитъ отъ ихъ сообразности съ тою тріединою идеей Добра, которая разсматривается въ нравственной философіи [1]. Наша *жизнь*, чтобы имѣть настоящій *смыслъ* или быть *достойною* духовной природы человѣка должна быть *оправданіемъ добра*. Этого требуетъ и этимъ удовлетворяется наше нравственное существо. Кто ставитъ своею высшею цѣлью — въ полную мѣру своихъ силъ участвовать въ историческомъ дѣланіи добра въ мірѣ, пользуясь при этомъ всякою доброю помощью внутреннею и внѣшнею, тотъ свободенъ отъ нравственнаго разлада, примиренъ съ жизнью, и голосъ совѣсти говоритъ въ немъ лишь какъ желанный исправитель частныхъ уклоненій и заблужденій, а не какъ страшный обличитель всего жизненнаго пути.

Чтобы жизнь человѣка имѣла такой смыслъ, или была оправданіемъ добра, кромѣ естественны добрыхъ *чувствъ* стыда, жалости и благочестія, принадлежащихъ къ самой природѣ человѣческой, необходимо еще нравственное *ученіе*, которое не только *закрѣпляетъ* эти чувства въ формѣ *заповѣдей*, но и развиваетъ заложенную въ нихъ идею добра, приводя въ разумную связь всѣ ея, въ природѣ и исторіи данныя, проявленія и выводя изъ нея полноту нравственныхъ нормъ для направленія, управленія и исправленія всей личной и общественной жизни.

Такое ученіе, въ положительной религіи сообщаемое догматически и принимаемое на вѣру, подвергается отчету и провѣркѣ фило-

---

[1] См. т. VIII. Оправданіе Добра, въ особенности главы I—IV, VII и XVI.

софскаго мышленія — тѣми и для тѣхъ, которые къ тому способны и имѣютъ въ томъ потребность.

Если нравственное ученіе необходимо для всѣхъ людей вообще, то изъ числа этихъ «всѣхъ» мы не имѣемъ никакого права исключать то непрерывно возрастающее меньшинство, которое хочетъ и можетъ не только принимать, но и понимать нравственныя нормы, или отчетливо мыслить о нихъ. Хотя положительная вѣра, связывающая требованія добра и утвержденіе истины съ данными особаго религіознаго опыта, личнаго и всечеловѣческаго, не можетъ быть по существу замѣнена философіей, которая сама по себѣ такихъ твердыхъ основъ не имѣетъ, но столь же ясно и то, что весь законный авторитетъ религіознаго нравоученія, даже при полной вѣрѣ въ него, никакъ не можетъ упразднить или замѣнить собою въ мыслящей части человѣчества тѣхъ формальныхъ умственныхъ требованій, которыя создаютъ этику философскую. Вѣдь и сама религія, поскольку она неудержимо становится ученіемъ или системою, тѣмъ самымъ неизбѣжно впадаетъ въ различныя умствованія, не только допускающія, но и вызывающія контроль философскаго мышленія, — который затѣмъ, конечно, не можетъ быть ограниченъ одною практическою или жизненною стороной нашего существованія. Всѣ ходячія указанія на ближайшую практическую безполезность, опасность и зловредность философскихъ умствованій, если бы даже они были вѣрны, во всякомъ случаѣ ровно ничего не доказываютъ, ибо кромѣ практическихъ цѣлей жизни существуетъ въ нашемъ духѣ самостоятельная потребность чисто-умственная, или теоретическая, безъ удовлетворенія которой цѣнность самой жизни становится сомнительною...

II.

Въ области нравственныхъ идей философское мышленіе, при всей своей формальной самостоятельности, по существу прямо подчинено жизненному интересу чистой воли, которая стремится къ добру и требуетъ отъ ума отчетливѣе и полнѣе выяснить, въ чемъ состоитъ *истинное* добро, въ отличіе отъ всего того, что кажется или считается добромъ, не будучи имъ въ самомъ дѣлѣ.

Мы, во-первыхъ, хотимъ, въ силу нашей нравственной природы, жить сообразно истинному добру и *для этого* знать его подлинную сущность и настоящія требованія. Но наряду съ этимъ мы хотимъ

просто *знать*, знать истину ради нея самой. И эта наша вторая воля безусловно одобряется нашею совѣстью, которая такимъ образомъ заранѣе утверждаетъ коренное единство между добромъ и истиною, — очевидно необходимсе, такъ какъ безъ этого единства самое понятіе *истиннаго добра*, которымъ держится вся нравственность, не имѣло бы смысла. Если добро какъ такое непремѣнно должно быть истиннымъ, то ясно, что истина по существу не можетъ быть чѣмъ-то противорѣчащимъ и чуждымъ добру.

Въ предисловіи къ одному своему сочиненію Бэконъ Веруламскій говоритъ, что онъ находитъ себя «сдѣланнымъ» для созерцаній истины болѣе, чѣмъ для чего-нибудь другого. Онъ основываетъ это на свойствахъ своего ума, достаточно подвижнаго для узнаванія сходства вещей и достаточно сосредоточеннаго и напряженнаго для наблюденія тонкихъ различій: обладая, какъ онъ увѣряетъ, и желаніемъ изслѣдованія, и терпѣливостью въ сомнѣніи, и способностью наслаждаться размышленіемъ, и медлительностью въ утвержденіи, и легкостью въ отреченіи отъ заблужденій, и заботливостью о правильномъ расположеніи мыслей и знаній, — Бэконъ при этомъ не увлекался новизною, не восхищался древностью и *ненавидѣлъ всякій обманъ*. Поэтому онъ полагалъ, что его природа имѣетъ нѣкоторую близость и сродство съ истиною [2].

Указанныя здѣсь качества умственнаго характера, дѣлающія ихъ обладателя особенно способнымъ къ *теоретической* дѣятельности, суть большею частью хорошія *нравственныя* свойства. Главное изъ нихъ — ненависть ко всякому обману — есть то же, что любовь къ правдѣ, и входитъ въ самое существо доброй воли. Все пространное описаніе Бэкона можетъ быть сокращено въ одно опредѣленіе: наибольшая *добросовѣстность* въ дѣлѣ мышленія и познанія, — а это несомнѣнно есть опредѣленіе нравственное. Значитъ, то, что сбли-

---

[2] „Me ipsum autem ad veritatis contemplationes quam ad alia magis fabrefactum deprehendi, ut qui mentem et ad rerum similitudinem (quod maximum est) agnoscendum satis mobilem, et ad differentiarum subtilitates observandas satis fixam et intentam haberem, — qui et quaerendi desiderium, et dubitandi patientiam, et meditandi voluptatem, et asserendi cunctationem, et resipiscendi facilitatem, et disponendi sollicitudinem tenerem, — quique nec novitatem affectarem, nec antiquitatem admirarer, et omnem imposturam odissem. Quare naturam meam cum veritate quandam familiaritatem et cognationem habere judicavi". (Impetus philosophici. De Interpretatione Naturae Prooemium).

жаетъ и роднитъ насъ съ истиною, есть то же самое, что сближаетъ и роднитъ насъ съ добромъ.

Жизнь и знаніе единосущны и нераздѣльны въ своихъ высшихъ нормахъ; но вмѣстѣ съ этимъ сохраняется различіе практическаго и теоретическаго отношенія къ предмету: добрая воля и истинное знаніе, при всей своей неразрывности, остаются двумя различными внутренними состояніями, двумя особыми способами существованія и дѣятельности. Этому соотвѣтствуетъ какъ единство, такъ и различіе между нравственною и теоретическою философіей.

III.

Идея добра формально требуетъ отъ всякаго дѣятеля, чтобы онъ *добросовѣстно* относился къ предмету своей дѣятельности. Это требованіе имѣетъ всеобщее значеніе и не терпитъ никакихъ исключеній. Въ силу его мыслитель-теоретикъ прежде всего обязанъ къ добросовѣстному изслѣдованію истины. Хотя бы онъ вѣрилъ, что она дана или открыта, онъ имѣетъ потребность и обязанность испытать или оправдать свою вѣру свободнымъ мышленіемъ. Философъ отличается отъ не-философа никакъ не содержаніемъ своихъ убѣжденій, а тѣмъ, что онъ считаетъ для себя непозволительнымъ принимать окончательно въ теоріи какое бы то ни было принципіальное утвержденіе безъ предварительнаго отчета и провѣрки разумнымъ мышленіемъ.

Хотя собственно — философскій интересъ относится ни къ чему другому, какъ къ истинѣ, но нельзя остановиться на этомъ, слишкомъ широкомъ, общемъ опредѣленіи. Моралистъ, изъясняющій истинное добро, богословъ, толкующій истинное откровеніе Божества, также заняты истиною, и однако, не всѣ они бываютъ философами. Точно также интересъ къ истинѣ вообще не составляетъ отличительнаго признака философіи по отношенію къ математикѣ, исторіи и другимъ спеціальнымъ наукамъ, которыя всѣ стремятся къ истинѣ. Если такимъ образомъ отличительный характеръ философіи не состоитъ въ томъ, что она относится къ истинѣ, то онъ можетъ опредѣляться лишь тѣмъ, *какъ* она къ ней относится, съ *какой стороны* къ ней подходитъ, *чего* въ ней ищетъ. Мы называемъ философскимъ умомъ такой, который не удовлетворяется хотя бы самою твердою, но безотчетною увѣренностью въ истинѣ, а принимаетъ лишь истину удо-

стовѣренную, отвѣтившую на всѣ запросы мышленія. Къ достовѣрности стремятся, конечно, всѣ науки; но есть достовѣрность относительная и достовѣрность абсолютная, или безусловная: настоящая философія можетъ окончательно удовлетвориться только послѣднею.

Отсюда нельзя заключать, что философія заранѣе увѣрена и ручается въ достиженіи безусловно достовѣрной истины; она *можетъ* ея никогда не найти, но она *обязана* ее искать *до конца*, не останавливаясь ни передъ какими предѣлами, не принимая ничего безъ провѣрки, требуя отчета у всякаго утвержденія. Если бы она оказалась не въ состояніи дать положительный отвѣтъ на вопросъ о безусловно-достовѣрной истинѣ, то за нею осталось бы великое, хотя и отрицательное пріобрѣтеніе: ясное знаніе, что все, выдаваемое за абсолютную истину, на самомъ дѣлѣ не имѣетъ такого значенія. *Или* дѣйствительнымъ мышленіемъ преодолѣть всѣ возможныя сомнѣнія въ принятой истинѣ и тѣмъ оправдать свою увѣренность въ ней, *или* прямодушно признать все извѣстное сомнительнымъ въ послѣднемъ основаніи и отказаться отъ теоретической увѣренности — вотъ два положенія, которыя достойны философскаго ума и между которыми ему приходится сдѣлать рѣшительный выборъ.

Само собою понятно, какъ уже замѣчалъ Декартъ, что заранѣе составленное намѣреніе всегда и окончательно сомнѣваться — такъ же противно существу философской мысли, какъ и принятое напередъ рѣшеніе устранить, во что бы то ни стало, всѣ сомнѣнія, хотя бы съ помощью произвольныхъ ограниченій изслѣдованія. Въ предвзятомъ скептицизмѣ, какъ и въ предвзятомъ догматизмѣ, проявляются только два типа умственной боязливости: одинъ боится повѣрить, другой боится потерять вѣру (которая, очевидно, не очень крѣпка у него), и оба вмѣстѣ боятся самаго процесса мышленія, который еще неизвѣстно, къ какому концу приведетъ — къ желательному, или къ нежелательному. Но для философа по призванію нѣтъ ничего болѣе желательнаго, чѣмъ осмысленная, или провѣренная мышленіемъ истина; поэтому онъ любитъ самый процессъ мышленія, какъ единственный способъ достигнуть желанной цѣли, и отдается ему безъ всякихъ постороннихъ опасеній и страховъ. Къ нему еще болѣе, чѣмъ къ поэту, приложима заповѣдь:

Дорогою свободной
Иди, куда влечетъ тебя свободный умъ.

IV.

Итакъ, существенная особенность философскаго умозрѣнія состоитъ въ стремленіи къ безусловной *достовѣрности*, испытанной свободнымъ и послѣдовательнымъ (до конца идущимъ) мышленіемъ. Частныя науки, какъ издавна замѣчено философами, довольствуются достовѣрностью относительною, принимая безъ провѣрки тѣ или другія предположенія. Никакой физикъ не побуждается своими занятіями ставить и рѣшать вопросъ о подлинной сущности вещества и о достовѣрности пространства, движенія, внѣшняго міра вообще, въ смыслѣ бытія реальнаго; онъ *предполагаетъ* эту достовѣрность въ силу общаго мнѣнія, котораго частныя ошибки онъ поправляетъ, не подвергая его однако генеральной ревизіи. Точно также историкъ самаго критическаго направленія, изслѣдуя достовѣрность событій во временной жизни человѣчества, безотчетно принимаетъ при этомъ ходячее понятіе о времени какъ нѣкой реальной средѣ, въ которой возникаютъ и исчезаютъ историческія явленія. Я не говорю о множествѣ другихъ предположеній, допускаемыхъ безъ провѣрки всѣми спеціальными науками.

Отличительный характеръ философіи съ этой стороны ясенъ и безспоренъ. Частныя науки въ своемъ исканіи достовѣрной истины основываются на извѣстныхъ данныхъ, принимаемыхъ на вѣру какъ непреложные предѣлы, не допускающіе дальнѣйшаго умственнаго испытанія (такъ, напримѣръ, пространство для геометріи). Поэтому достовѣрность, достигаемая частными науками, непремѣнно есть лишь условная, относительная и ограниченная. Философія, какъ дѣло свободной мысли, по существу своему не можетъ связать себя такими предѣлами и стремится изначала къ достовѣрности безусловной или абсолютной. Въ этомъ она сходится съ религіей, которая также дорожитъ безусловною достовѣрностью утверждаемой ею истины; но религія полагаетъ эту безусловность не въ форму мышленія, а въ содержаніе вѣры. Религіозная вѣра въ собственной своей стихіи не заинтересована умственною провѣркой своего содержанія: она его утверждаетъ съ абсолютною увѣренностью, какъ свыше данную, или открытую истину. Философскій умъ не станетъ заранѣе отрицать этого откровенія, — это было бы предубѣжденіемъ, несвойственнымъ и недостойнымъ здравой философіи; но вмѣстѣ съ тѣмъ, если онъ даже находитъ предварительныя основанія *въ пользу* религіозной

истины, она не можетъ, не отказываясь отъ себя, отказаться отъ своего права подвергнуть эти основанія свободной провѣркѣ, отдать себѣ и другимъ ясный и послѣдовательный отчетъ въ томъ, почему онъ принимаетъ эту истину. Это его право имѣетъ не субъективное только, но объективное значеніе, такъ какъ оно почерпаетъ свою главную силу изъ одного очень простого, но удивительнымъ образомъ забываемаго обстоятельства, — именно изъ того, что не одна, а *нѣсколько* религій утверждають безусловную достовѣрность своей истины, требуя выбора въ свою пользу и тѣмъ самымъ волей-неволей подвергая свои притязанія изслѣдованію свободной мысли, такъ какъ иначе выборъ былъ бы дѣломъ слѣпого произвола, желать котораго отъ другихъ — недостойно, а требовать — безсмысленно. Оставаясь въ предѣлахъ разума и справедливости, самый ревностный представитель какой-либо положительной религіи можетъ желать отъ философа только одного: чтобы свободнымъ изслѣдованіемъ истины онъ пришелъ къ полному внутреннему согласію своихъ убѣжденій съ догматами даннаго откровенія, — исходъ, который былъ бы одинаково удовлетворителенъ для обѣихъ сторонъ.

V.

Если, какъ сейчасъ указано, философское мышленіе не можетъ имѣть незыблемой опоры ни въ чувственномъ, ни въ религіозномъ опытѣ, которые являются для него какъ испытуемое, а не какъ основы испытанія, или критеріи истины, — то, спрашивается, на чемъ же основывается, чѣмъ держится и руководствуется само философское мышленіе, гдѣ ручательство его правильности и, слѣдовательно, достовѣрности его результатовъ? Первое, нами ощущаемое и фактически несомнѣнное основаніе теоретической философіи есть та безконечность человѣческаго духа, которая выражается здѣсь въ несогласіи мыслящаго ума поставить заранѣе какія-нибудь внѣшнія границы или предѣлы своей дѣятельности, — заранѣе подчиниться какимъ-нибудь предположеніямъ, не вытекающимъ изъ самой мысли, не провѣреннымъ и не оправданнымъ ею. Итакъ, первая основа философскаго мышленія или первый критерій философской истины есть *безусловная принципіальность:* теоретическая философія должна имѣть свою исходную точку въ себѣ самой, процессъ мышленія въ ней долженъ начинаться съ самаго начала. Это не значитъ, конечно, что философ-

ская мысль должна вновь создавать изъ себя самой все свое содержаніе, ничего не принимая извнѣ. Если бы такъ, то дѣятельность мысли должна бы начинаться до всякаго содержанія, т. е. въ состояніи чистаго ничтожества, и философія была бы самосозданіемъ всего изъ ничего. Но такая задача заключала бы въ себѣ внутреннее противорѣчіе и упраздняла бы сама себя. Ибо тутъ ради отрицанія *всякаго* предположенія пришлось бы какъ разъ начинать съ *нѣкотораго* произвольнаго предположенія, именно съ предположенія, что человѣческая мысль сама по себѣ есть всемогущая творческая сила, существующая въ абсолютной пустотѣ, чего на самомъ дѣлѣ за нею не замѣчается. А замѣчается на самомъ дѣлѣ вотъ что: съ одной стороны, мысль, какъ безконечная сила, но только не творческая, а *провѣрочная*, или контролирующая, а съ другой стороны, безконечное множество всего, подлежащаго этому контролю. Такимъ образомъ, истинное начало чистаго мышленія, или теоретической философіи, состоитъ не въ томъ, чтобы отвергать все существующее, пока оно не будетъ создано мыслью изъ нея самой, а въ томъ, чтобы не признавать достовѣрнымъ никакого положенія, пока оно не будетъ провѣрено мыслью. Этотъ предварительный критерій истины говоритъ самъ за себя, ибо, отрицая всякое произвольное или неоправданное предположеніе, онъ самъ, какъ и должно, ничего произвольно не предполагаетъ, а выражаетъ только наличное стремленіе къ философскому мышленію, или самый фактъ существованія «воли къ философствованію», какъ сказалъ бы нѣмецъ: я хочу мыслить философски, и потому устраняю въ началѣ своего убѣжденія все не философское, т. е. безотчетное и непровѣренное.

Настоящая чистая мысль совпадаетъ такимъ образомъ съ чистымъ фактомъ, т. е. наличнымъ, несомнѣнно, существующимъ *требованіемъ* философскаго мышленія какъ такого.

Если чисто-философская дѣятельность ума состоитъ въ томъ, чтобы все провѣрять, или ко всему прилагать мѣрило критической мысли, то спрашивается: въ чемъ же состоитъ самое это мѣрило или критерій истины? Ясно, что *предварительный* отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть лишь весьма общимъ и неопредѣленнымъ, чтобы не быть связаннымъ съ какимъ-нибудь произвольнымъ или безотчетнымъ предположеніемъ. Мы можемъ пока сказать только, что мѣрило достовѣрности для мысли заключается не въ чемъ-нибудь внѣшнемъ, а присуще ей самой, ея собственной природѣ. На какомъ-ни-

будь представленіи или понятіи о предметѣ мысль можетъ остановиться какъ на достовѣрной истинѣ, когда весь ея запросъ исчерпанъ, когда дѣло для нея совершенно ясно, и добытое знаніе вполнѣ и окончательно ее удовлетворяетъ. А что если она остановится раньше, не дойдя до конца? Это, конечно, можетъ случиться и слишкомъ часто случается съ мыслью Ивана Ивановича, или Петра Петровича. Если эта мысль, остановившись, простодушно заявитъ: я устала, не могу идти дальше! — то такая частная бѣда къ дѣлу не относится, ибо помогать слабымъ есть задача практической благотворительности, а не теоретической философіи. Если же по самообольщенію, или по склонности къ шарлатанству остановившаяся мысль провозгласитъ: я дошла до конца, больше идти некуда, я уперлась въ ту стѣну, около которой мужики на небо зипуны вѣшаютъ, то ничто не мѣшаетъ другой болѣе *добросовѣстной* мысли хорошенько пощупать эту стѣну, не есть ли она со всѣмъ этимъ небомъ и со всѣми мужицкими зипунами — только бумажная декорація?

Итакъ, въ мѣрилѣ истины заключается понятіе *добросовѣстности:* настоящее философское мышленіе должно быть *добросовѣстнымъ исканіемъ достовѣрной истины до конца.* Но, требуя отъ мышленія добросовѣстности, не вводимъ ли мы нравственный элементъ въ теоретическую философію, не подчиняемъ ли мы ее этикѣ? Но развѣ теоретическая философія обязалась заранѣе — ни въ какомъ случаѣ, ни въ какомъ смыслѣ и ни съ какой стороны не допускать въ себя нравственнаго элемента? Такое обязательство было бы, напротивъ, *предубѣжденіемъ,* противнымъ самому существу теоретической философіи. Поскольку нравственный элементъ требуется самими логическими условіями мышленія, онъ не только можетъ, но долженъ быть положенъ въ основу теоретической философіи. Такъ оно и есть въ настоящемъ случаѣ.

Попробуемъ мысленно устранить это требованіе отъ философскаго мышленія — быть добросовѣстнымъ исканіемъ истины *до конца,* попробуемъ серьезно утверждать, что философское мышленіе не нуждается въ добросовѣстности и послѣдовательности. Что собственно значило бы такое утвержденіе? Дозволеніе въ исканіи истины обманывать себя и другихъ, т. е. стремиться къ истинѣ посредствомъ лжи, есть совершенная безсмыслица, пока цѣлью остается сама истина; слѣдовательно, устранить требованіе добросовѣстности отъ философіи можно, только допустивши въ нее *другіе интересы* по-

мимо и вопреки интересу истины. Кто позволяетъ своему мышленію уклоняться отъ изысканія чистой истины, кто находитъ возможнымъ кривить душою въ этомъ дѣлѣ, тотъ, конечно, имѣетъ для этого какой-нибудь мотивъ, значеніе котораго перевѣшиваетъ въ его умѣ интересъ къ истинѣ; если онъ не остается ей вѣренъ до конца, то, разумѣется, лишь въ силу чего-нибудь такого, что для него важнѣе и дороже, чѣмъ она. Но философія отличается отъ всего другого, и философскій умъ — ото всякаго иного лишь тѣмъ именно, что интересъ чистой истины есть здѣсь самое важное и цѣнное и ничему другому подчиненъ быть не можетъ; слѣдовательно, отказъ отъ добросовѣстнаго исканія истины до конца есть отказъ отъ самой философіи.

Такимъ образомъ наше требованіе или первоначальный критерій истины есть собственно не болѣе какъ аналитическое сужденіе, которое можетъ быть сведено къ простому тождеству: философское мышленіе должно быть вѣрнымъ себѣ, или, еще проще: философія есть философія, A = A. Очевидно, въ требованіи умственной добросовѣстности нравственный интересъ совпадаетъ съ теоретическимъ.

Требованіе отъ философа этого рода добросовѣстности, или неуклоннаго исканія истины, не только весьма часто нарушается на практикѣ, но иногда принципіально оспаривается подъ разными благовидными предлогами; поэтому я и счелъ необходимымъ указать на логическую сущность этого требованія, рискуя показаться педантичнымъ. Но лучше быть принятымъ за педанта, чѣмъ за контрабандиста.

VI.

Имѣть въ виду съ начала и до конца мыслительнаго процесса одну чистую истину безъ всякихъ произвольныхъ предположеній и стороннихъ цѣлей — такое основное требованіе и послѣ того, какъ оно принято въ принципѣ, можетъ вызывать сомнѣніе съ другой стороны. Гдѣ *ручательство* дѣйствительнаго исполненія, и гдѣ доказательства неисполненія этого требованія въ каждомъ случаѣ? Тутъ уже спрашивается не о самомъ мышленіи въ его внутреннемъ направленіи, а о *наружныхъ признакахъ*, по которымъ можно было бы оцѣнивать его качество, уже выразившееся объективно. Но хотя бы такіе признаки и существовали, нѣтъ ни надобности, ни возмож-

ности опредѣлять ихъ заранѣе: вѣдь прежде, чѣмъ стать предметомъ чужой оцѣнки — снаружи, мышленіе подлежитъ непосредственно внутренней самооцѣнкѣ. Оно такъ же автоматично (самозаконно), какъ и нравственная воля:

Ты самъ свой высшій судъ!

Въ самомъ мыслящемъ умѣ есть знаніе о существенной доброкачественности или недоброкачественности своего мышленія въ каждомъ дѣйствительномъ случаѣ, а со стороны ему можетъ быть предъявлено лишь такое общее требованіе съ такою общею санкціей: мысли добросовѣстно, будь вѣренъ самому себѣ, не уклоняйся до конца отъ чистаго стремленія къ истинѣ, — *иначе* твое мышленіе не дастъ ничего прочнаго и удовлетворительнаго. Другими словами: только настоящее подлинное философствованіе создаетъ настоящую доподлинную философію, только идущій къ истинѣ приходитъ къ ней, А = . Вотъ единственный основной критерій, а по однимъ наружнымъ признакамъ не только философскія мысли, но и лошадей на базарѣ безошибочно не распознаешь: и въ томъ, и въ другомъ случаѣ найдется довольно цыганъ, ловкихъ зубы заговаривать.

Вся обязанность теоретическаго философа *какъ такого* состоитъ лишь въ рѣшеніи и способности отвлекаться въ своемъ дѣлѣ ото всѣхъ возможныхъ интересовъ, кромѣ чисто-философскаго, забыть сперва о всякой другой волѣ, кромѣ воли обладать истиною ради нея самой.

Но хотя теоретическое мышленіе можетъ и должно оставить въ сторонѣ отношеніе своего предмета къ практической волѣ, это не значитъ, однако, чтобы оно могло брать свой предметъ внѣ *всякаго* отношенія. Такое требованіе мыслить предметъ въ его абсолютной безотносительности не имѣло бы смысла, ибо самый актъ мышленія о предметѣ есть нѣкоторое соотношеніе между нимъ и мыслью, отъ котораго отвлечься значило бы для мысли отвлечься отъ самой себя. Безъ этого соотношенія предметъ былъ бы совершенно невѣдомъ и немыслимъ, т. е. его вовсе не было налицо, не о чемъ было бы говорить, и не могъ бы возникнуть самый вопросъ о достовѣрности мышленія въ смыслѣ знанія, или вопросъ о томъ, имѣется ли и при какихъ условіяхъ имѣется право принимать существованіе предмета въ мысли, или соотносительно съ мыслью — за свидѣтельство его подлиннаго существованія и сущности?

VII.

Теоретическая философія, отвѣчая чисто-умственному интересу, ставитъ вопросъ объ истинѣ въ ея отношеніи къ *знанію*, или разсматриваетъ свой предметъ не со стороны его нравственнаго, или вообще практическаго, а лишь со стороны его умственнаго достоинства, которое состоитъ прежде всего въ достовѣрности; и такъ какъ предметъ не существуетъ для насъ иначе какъ чрезъ наше знаніе о немъ, то вопросъ о достовѣрности предмета есть собственно вопросъ о *достовѣрности знанія* о немъ.

Существуетъ множество различныхъ знаній житейскихъ, научныхъ, религіозныхъ, имѣющихъ свою *относительную* достовѣрность, совершенно достаточную для практическихъ цѣлей. Но основной вопросъ теоретической философіи имѣетъ въ виду достовѣрность самого знанія по существу. Знаніемъ вообще называется совпаденіе данной мысли о предметѣ съ его дѣйствительнымъ бытіемъ и свойствомъ. *Какимъ образомъ возможно вообще такое совпаденіе и чѣмъ удостовѣряется его дѣйствительность въ каждомъ случаѣ?*

Несомнѣнно, мы обладаемъ нѣкоторымъ родомъ знанія, достовѣрность котораго безусловна и не подлежитъ добросовѣстному оспариванію; такое знаніе мы и должны взять исходной точкой при разрѣшеніи гносеологической задачи. Но при этомъ нужно быть осторожнымъ. Нельзя начинать съ какого-нибудь отвлеченнаго опредѣленія этого рода знанія, ибо ко всякому такому опредѣленію непремѣнно примѣшаются предвзятые понятія и взгляды, которые сдѣлаютъ наше разсужденіе въ лучшемъ случаѣ неудовлетворительнымъ, а въ худшемъ — обманчивымъ. Начиная съ общаго опредѣленія, мы волей-неволей нарушимъ основное требованіе добросовѣстнаго мышленія — не допускать произвольныхъ или непровѣренныхъ предположеній. Всякая отвлеченная формула имѣетъ слишкомъ растянутую границу, и нѣтъ возможности закрыть ее для мыслей-контрабандистокъ, которыя вмѣстѣ съ несомнѣнно законными всегда готовы провести и неоправданныя на умственной таможнѣ истины, и даже прямо фальшивыя деньги — заблужденія. Итакъ, необходимо начать сперва простымъ описательнымъ указаніемъ основного и безспорнаго знанія, взявши его in concreto.

Сегодня, послѣ ранняго обѣда, я лежалъ на диванѣ съ закрытыми глазами и думалъ о томъ, можно ли признать подлиннымъ Платоновъ

«Алкивіадъ Второй». Открывъ глаза, я увидалъ сперва висящій на стѣнѣ портретъ одной умершей писательницы, а затѣмъ у противоположной стѣны желѣзную печку, письменный столъ и книги. Вставши и подойдя къ окну, я вижу посаженные подъ нимъ турецкіе бобы съ красными цвѣтами, дорожку садика, далѣе проѣзжую дорогу и за нею уголъ парка; является какое-то сначала неопредѣленное, болѣзненное ощущеніе, но сейчасъ же опредѣляется какъ воспоминаніе о прекрасной молодой ели въ паркѣ, которую сосѣдній мужикъ Фирсанъ воровскимъ образомъ срубилъ для своихъ личныхъ цѣлей; я чувствую сильную жалость къ бѣдному дереву и крайнее негодованіе на глупость этого Фирсана, который легко могъ бы безъ всякаго нарушенія божескихъ и человѣческихъ законовъ добыть необходимыя ему для никольскаго кабака деньги, попросивши ихъ у меня. «Вѣдь встрѣчался со мною, въ лицо знаетъ, кланялся, анаѳема!» Я рѣшаюсь настаивать передъ владѣльцемъ парка на дѣйствительныхъ мѣрахъ для его охраны. Видъ сіяющаго дня успокаиваетъ нѣсколько душевное волненіе и возбуждаетъ желаніе пойти въ паркъ наслаждаться природой, но вмѣстѣ съ тѣмъ чувствуется расположеніе писать о гносеологическомъ вопросѣ; послѣ нѣкотораго колебанія второе намѣреніе побѣждаетъ, я иду къ столу, беру перо — и просыпаюсь на диванѣ. Придя въ себя и удивившись яркости и реальности сновидѣнія, я подошелъ къ окну, увидѣлъ, конечно, то же, что и во снѣ, испыталъ снова тѣ же ощущенія и послѣ нѣкотораго колебанія между двумя желаніями — идти гулять, или заниматься философіей, остановился на послѣднемъ и сталъ писать (начиная со словъ «теоретическая философія, отвѣчая чисто-умственному интересу») то, съ чѣмъ сейчасъ познакомился читатель, для успокоенія котораго спѣшу теперь замѣтить, что остальная часть дня проведена мною въ бодрственномъ состояніи, и что снова заснулъ я лишь ночью, легши въ постель.

Изъ описаннаго здѣсь со всевозможною точностью факта при внимательномъ взглядѣ легко вывести двоякое свидѣтельство: о присутствіи въ нашемъ знаніи элемента безусловной, непосредственной и неоспоримой *достовѣрности* и о непреложныхъ *границахъ такой* достовѣрности.

VIII.

Если бы во время только что описаннаго сновидѣнія меня спросили: знаю ли я, что дѣйствительно вижу то-то, думаю о томъ-то,

испытываю такое-то чувство и желаніе, принимаю такое-то рѣшеніе, исполняю такое-то движеніе, — словомъ, переживаю всѣ описанныя состоянія, — я, конечно, сказалъ бы: да, знаю, и при томъ съ безусловною достовѣрностью, не требующею доказательства и не подлежащею оспариванію. И затѣмъ, проснувшись, я долженъ бы былъ по совѣсти подтвердить этотъ мой отвѣтъ относительно прошедшаго сна. Пусть этого не было *на яву*, но это *было*. То, *что* (was? quid) мнѣ видѣлось, не было дѣйствительностью въ данный моментъ, но что (dass, quod) оно мнѣ *видѣлось* — есть фактъ дѣйствительный и безусловно достовѣрный. Конечно, эта достовѣрность принадлежитъ сновидѣнію лишь въ процессѣ его явленія, — дальнѣйшее воспоминаніе можетъ быть по существу совершенно обманчивымъ; но въ такомъ случаѣ самый фактъ воспоминанія, хотя бы объективно-ложнаго, остается все-таки безусловно достовѣрнымъ въ указанномъ смыслѣ, т. е. какъ наличное субъективное состояніе. Вообще во снѣ ли, на яву ли, испытывая извѣстныя внутреннія состоянія и дѣйствія: ощущенія, представленія, душевныя волненія, желанія, рѣшенія и т. д., — мы вмѣстѣ съ тѣмъ *знаемъ*, что испытываемъ ихъ, и это знаніе факта, непосредственно и нераздѣльно связанное съ самимъ фактомъ, съ нимъ и при немъ неотлучно находящееся и потому справедливо называемое *со-знаніемъ*, *con*-scientia, Bewusstseyn (т. е. *Bei* — wusstseyn), должно быть признано безусловно достовѣрнымъ, ибо здѣсь знаніе непосредственно совпадаетъ со своимъ предметомъ, мысль есть простое повтореніе факта, сужденіе есть выраженіе чистаго тождества: A = A.

Пока не нарушено это непосредственное тождество между сознаніемъ и его предметомъ, мы находимся на почвѣ безусловной достовѣрности и не можемъ ошибаться. Пока знаніе покрываетъ только наличный фактъ, оно причастно всей его несомнѣнности; между такимъ знаніемъ, т. е. *чистымъ сознаніемъ*, и его предметомъ нельзя продѣть и самой тончайшей иглы скептицизма.

Безусловная самодостовѣрность наличнаго сознанія есть коренная истина философіи, и съ ея утвержденія начинается каждый обширный кругъ философскаго развитія. Въ преддверіи древней философіи, въ нѣкоторыхъ изъ Упанишадъ съ дѣтскимъ восторгомъ возвѣщается эта истина, яснѣйшее ея изложеніе находимъ у родоначальника средневѣковой философіи, блаженнаго Августина, и ею же черезъ двѣнадцать вѣковъ начинаетъ новую философію Декартъ.

Свою безусловную достовѣрность чистое сознаніе, или *знаніе о психической наличности,* искупаетъ крайнею тѣснотой своихъ предѣловъ. Это знаніе при своей безспорности само по себѣ очень скудно и никакъ не можетъ удовлетворить стремленію ума къ истинѣ. Что мнѣ до того, что я съ абсолютною достовѣрностью знаю тотъ фактъ, что мною испытывается то-то, или то-то, что мнѣ представляются такіе-то и такіе-то предметы, когда это безспорное знаніе не только не открываетъ мнѣ собственной природы испытываемаго и представляемаго, но даже не можетъ отвѣтить на вопросъ: во снѣ ли, или на яву все это мною испытывается и представляется, ибо та субъективная дѣйствительность, за которую одну только ручается сознаніе, *равно достовѣрна* въ обоихъ случаяхъ. А какъ только мы хотимъ распространить это свидѣтельство сознанія за предѣлы внутренней наличности, такъ сейчасъ же теряется его безусловная достовѣрность, и открывается съ возможностью ошибокъ законное основаніе для всякихъ сомнѣній.

Вы видите передъ собой пылающій каминъ и съ безспорнымъ правомъ утверждаете безусловную достовѣрность этого факта, т. е. присутствіе извѣстнаго зрительнаго представленія съ опредѣленными признаками цвѣта, очертанія, положенія и т. д., — объ этомъ, но только объ этомъ, свидѣтельствуетъ ваше сознаніе, непосредственно повторяющее самый фактъ. Но если вы идете далѣе и начинаете утверждать, что всѣ ощущаемыя вами теперь свойства камина, а равно и другія свойства и отношенія, которыя въ настоящій моментъ не испытываются, но въ которыхъ вы тѣмъ не менѣе увѣрены, какъ-то твердость и вѣсъ мрамора, изъ котораго сдѣланъ этотъ каминъ, химическій составъ и т. д., — что всѣ эти свойства принадлежатъ нѣкоторому реальному тѣлу, существующему независимо отъ вашего теперешняго представленія, засвидѣтельствованнаго непосредственнымъ сознаніемъ, то вы, очевидно, переходите изъ области достовѣрнаго факта въ область спорныхъ предположеній, о которыхъ чистое сознаніе какъ такое, т. е. самый фактъ сознанія, не даетъ никакого прямого показанія, и ошибочность которыхъ можетъ скоро обнаружиться. Вы несомнѣнно видите этотъ каминъ, но, можетъ быть, лишь въ сновидѣніи, какъ я въ описанномъ снѣ несомнѣнно ощущалъ себя видящимъ различные предметы и подходящимъ къ окну и потомъ къ столу, между тѣмъ какъ неподвижно лежалъ на диванѣ съ закрытыми глазами. Итакъ, въ этомъ случаѣ ваше утвер-

жденіе относительно матеріальной твердости и самостоятельной реальности видимаго вами камина оказалось бы явно ошибочнымъ, ибо всѣ согласны въ томъ, что сонныя грёзы не творятъ твердыхъ и непроницаемыхъ тѣлъ, и никто еще не приписывалъ независимаго бытія тѣмъ или другимъ частямъ сновидѣнія, внѣ самаго явленія.

Но и помимо сна, предполагая бодрствующее состояніе, чистое сознаніе факта, что вы видите этотъ каминъ, не заключаетъ еще само по себѣ никакого свидѣтельства и никакого ручательства насчетъ собственнаго бытія этого предмета: онъ можетъ оказаться оптическимъ фокусомъ, или галлюцинаціей.

Тотъ несомнѣнный фактъ, что человѣкъ, утверждающій данную наличность извѣстнаго предмета, можетъ однако въ нѣкоторыхъ случаяхъ оказаться совершенно обманутымъ, т. е. принимающимъ призракъ предмета, напр. камина, за его реальность, — этотъ фактъ нисколько не подрываетъ безусловной достовѣрности чистаго сознанія въ его собственныхъ предѣлахъ: ибо *во всякомъ* случаѣ остается здѣсь безспорнымъ существованіе для даннаго сознанія въ данный моментъ того представленія, которое обозначается словомъ каминъ и которое имѣетъ извѣстные опредѣленные признаки зрительнаго очертанія, положенія и т. д., *одинаковые* при сновидѣніи, при галлюцинаціи, при оптическомъ фокусѣ и при нормальномъ воспріятіи, ибо каминъ всегда есть каминъ, а не шахматная доска и не самоваръ, вижу ли я его во снѣ, или на яву, въ зеркалѣ, или прямо передъ собою. Во всѣхъ этихъ случаяхъ имѣется налицо одинаково достовѣрный фактъ: данное сознаніе непосредственно занято извѣстнымъ опредѣленнымъ представленіемъ. Свидѣтельство чистаго сознанія этимъ фактомъ и ограничивается и, слѣдовательно, не можетъ ошибаться. На вопросъ о подлинной дѣйствительности, или, напротивъ, только видимости даннаго предмета непосредственное сознаніе *не можетъ* давать *ошибочнаго* отвѣта, во-первыхъ, потому, что оно не даетъ на этотъ вопросъ *никакого* отвѣта, а во-вторыхъ, потому, что не ставитъ и самаго вопроса. Пока я непосредственно сознаю присутствіе передъ собою камина, я не спрашиваю: что это такое?

Самая возможность какого бы то ни было «обмана чувствъ» именно и обусловлена первоначальною *прямотою* наличнаго сознанія, т. е. тѣмъ, что оно не различаетъ заранѣе видимости предмета отъ его дѣйствительности, будучи занято лишь самимъ представленіемъ въ его фактической наличности, *одинаковой* и въ томъ и въ другомъ

случаѣ. Если бы этого не было, если бы уже въ самомъ наличномъ сознаніи фактически испытываемыхъ состояній заключалось какое-нибудь различеніе кажущагося отъ дѣйствительнаго, то этимъ, очевидно, предотвращалась бы возможность всякихъ ошибокъ на этотъ счетъ: видя сонъ, я тутъ же всегда замѣчалъ бы, что это сонъ; подвергаясь галлюцинаціи или иллюзіи, я сразу бы видѣлъ, что это галлюцинація или иллюзія, — слѣдовательно, не успѣвалъ бы даже имъ подвергнуться въ смыслѣ психологическомъ, а испытывалъ бы только физіологическую аномалію.

Но на самомъ дѣлѣ въ чистомъ сознаніи нѣтъ никакого различенія между кажущимся и реальнымъ, — для него все одинаково дѣйствительно, — а когда привходящая рефлексія принимаетъ эту безусловную самодостовѣрность субъективной наличности за указаніе на внѣшнюю реальность, то происходятъ тѣ ошибки сужденія, которыя издревле давали поводъ къ скептицизму, имѣющему однако своимъ предметомъ не данныя сознанія, никакому сомнѣнію не подлежащія, а только тѣ или другіе выводы изъ нихъ.

Мы не имѣемъ права утверждать заранѣе, чтобы вообще не было никакихъ основаній и признаковъ для различенія кажущагося отъ подлинно существующаго, сновидѣнія отъ реальности, галлюцинаціи отъ дѣйствительнаго происшествія, — мы увѣрены, напротивъ, что такія основанія и признаки должны существовать; несомнѣнно только, что они *не находятся въ наличности сознаваемаго факта*, и что на нихъ не можетъ распространяться присущая этой наличности непосредственная самодостовѣрность. Мы знаемъ, что привходящая къ фактическому сознанію работа ума подвержена ошибкамъ, и если отъ нихъ удастся освободиться и достигнуть полной достовѣрности, то это уже будетъ *другая* достовѣрность, выходящая за предѣлы элементарной самоочевидности субъективнаго факта. Къ счастью, простое сознаніе (въ изъясненномъ смыслѣ) есть основной и первоначальный, но не единственный родъ знанія.

XI.

Если дѣйствительное и абсолютно-самодостовѣрное сознаніе нисколько не ручается, какъ мы видѣли, въ каждомъ частномъ случаѣ за отдѣльную и независимую отъ него дѣйствительность данныхъ въ немъ фактовъ, каковы ощутительныя представленія протяженныхъ

тѣлъ, пространственныхъ движеній и т. п., то мы, конечно, не имѣемъ права утверждать, что дѣйствительность внѣшняго міра самого по себѣ дана въ наличномъ сознаніи. На самомъ дѣлѣ дана извѣстная совокупность фактовъ ощутительныхъ, представляемыхъ, мыслимыхъ, называемая міромъ, но никакой гносеологической оцѣнки этихъ фактовъ, или этого факта, нельзя найти въ первичномъ сознаніи по самому существу его. Самое требованіе такой оцѣнки, или вопросъ о собственной реальности внѣшняго міра не можетъ явиться въ непосредственномъ сознаніи, — не можетъ быть *данъ*, а только *заданъ*. Какъ только онъ ставится въ рефлектирующей мысли, такъ тотчасъ является въ ней же и первый предварительный отвѣтъ: мы *вѣримъ* въ реальность внѣшняго міра, и задачею философіи становится дать этой вѣрѣ разумное оправданіе, разъясненіе, или доказательство [3]. Уклоняться отъ этой задачи подъ тѣмъ предлогомъ, будто реальность внѣшняго міра *дана въ непосредственномъ сознаніи*, значитъ, на мѣсто философіи ставить произвольное и фальшивое *мнѣніе*. При всей распространенности такого мнѣнія его смутность и неосновательность видны уже изъ того, что оно спокойно уживается съ первоначальнымъ утвержденіемъ, что мы *вѣримъ* въ реальное бытіе внѣшняго міра. Это утвержденіе принимается безъ возраженій, и дѣйствительно противъ него ничего дѣльнаго сказать нельзя, а между тѣмъ оно было бы совершенно нелѣпо, если бы реальность внѣшняго міра была дана въ непосредственномъ сознаніи, ибо нельзя вѣрить въ то, что присутствуетъ, или находится въ наличности. Я сказалъ бы абсурдъ, если бы сталъ утверждать, что *вѣрю* въ то, что сижу теперь за столомъ и пишу это разсужденіе: я не вѣрю въ это, а сознаю это какъ наличную дѣйствительность, испытываемую, а не утверждаемую. Я могу вѣрить и въ самомъ дѣлѣ совершенно увѣренъ, что этотъ наличный фактъ имѣетъ мѣсто не во снѣ, а на яву: *это* есть

---

[3] Иногда вѣра называется *непосредственнымъ* знаніемъ, и это справедливо въ *сравнительномъ* смыслѣ, такъ какъ фактъ вѣры есть болѣе основной и менѣе опосредствованный, нежели научное знаніе, или философское размышленіе. Также говорятъ о непосредственномъ чувствѣ или ощущеніи (напр., безконечнаго, Божества) опять-таки не въ безусловномъ смыслѣ, а лишь по противоположенію съ рефлексіей (см. выше). Въ теоретической философіи и особенно въ гносеологіи слѣдуетъ избѣгать этихъ выраженій, оставляя слово „непосредственный“ для чистаго сознанія данныхъ внутреннихъ состояній, какъ фактовъ.

предметъ вѣры (подлежащей затѣмъ разумному оправданію) — именно потому, что этого не дано въ непосредственномъ сознаніи, которое само ничего не говоритъ о различіи между реальностью и видимостью; распространеніе же его внутренней самодостовѣрности на не подлежащій ему вопросъ о внѣшней реальности ведетъ, какъ извѣстно, къ ошибкамъ. И теперь моя увѣренность въ томъ, что я бодрствую, могла бы, вообще говоря, оказаться ошибочной, и если эта отвлеченная возможность ошибки не имѣетъ въ настоящемъ случаѣ серьезнаго значенія, то лишь потому, что я могу оправдать свою увѣренность различными разумными соображеніями, при чемъ мнѣ и въ голову не придетъ ссылаться на непосредственное сознаніе, которое въ этомъ дѣлѣ не имѣетъ не только рѣшающаго, но и совѣщательнаго голоса, такъ какъ оно въ своей самодовлѣющей простотѣ не вѣдаетъ самого различія между видимостью и реальностью, между сномъ и явью.

Непосредственное наше сознаніе видимаго міра такъ мало ручается за его собственную реальность, что такой трезвый мыслитель, какъ Декартъ, считаетъ сомнѣніе въ этой реальности необходимою предпосылкою философскаго изслѣдованія истины. Такое сомнѣніе было бы прямо невозможнымъ, если бы въ непосредственномъ сознаніи сверхсубъективной дѣйствительности или наличности фактовъ, составляющихъ міръ, была бы дана и ихъ собственная реальность. Но Декартъ понималъ, что первое не ручается за второе, и основательность его предварительнаго сомнѣнія только подчеркивается безуспѣшностью его дальнѣйшихъ попытокъ перейти безъ солиднаго моста на положительную почву.

X.

Самодостовѣрность наличнаго сознанія, какъ внутренняго факта, не ручается за достовѣрность сознаваемыхъ предметовъ, какъ внѣшнихъ реальностей; но нельзя ли изъ этого сознанія прямо заключать о подлинной реальности *сознающаго субъекта*, какъ особаго самостоятельнаго существа или мыслящей субстанціи? Декартъ считалъ такое заключеніе возможнымъ и необходимымъ, и въ этомъ за нимъ доселѣ слѣдуютъ многіе [1]. И мнѣ пришлось пройти черезъ эту точку зрѣнія, въ которой я вижу теперь весьма существенное недоразумѣ-

[1] Въ русской философской литературѣ талантливую и обстоятельную защиту этого спиритуалистическаго взгляда мы находимъ у московскаго профессора Л. М. Лопатина, какъ въ его диссертаціи

ніе. Чтобы не усугублять его еще другимъ, я долженъ прежде всего заявить, что и теперь, какъ прежде, я имѣю твердую увѣренность въ собственномъ своемъ существованіи, а равно и въ существованіи всѣхъ обоего пола лицъ, входящихъ и даже не входящихъ въ перепись народонаселенія различныхъ странъ. Но я болѣе прежняго заинтересованъ разумными основаніями такой увѣренности, и не только ради ихъ доказательной силы, но еще также ради той точности и отчетливости, которыя чрезъ раціональное изслѣдованіе сообщаются самимъ понятіямъ о предметѣ нашей увѣренности; ибо безъ такого изслѣдованія человѣкъ, наиболѣе увѣренный въ истинѣ своего мнѣнія, не можетъ знать какъ слѣдуетъ, въ *чемъ* онъ собственно увѣренъ.

Итакъ, спрашивается: имѣемъ ли мы въ простомъ или прямомъ сознаніи самодостовѣрное свидѣтельство о существованіи сознающаго, какъ этого подлиннаго субъекта? Есть ли такое существованіе нашего *я* самоочевидный фактъ сознанія, могущій быть выраженнымъ въ логически обязательной формѣ?

XI.

Чтобы связать достовѣрность существованія субъекта съ тою простою самодостовѣрностью сознанія, которая присуща каждому его состоянію, Декартъ остроумно беретъ именно состояніе *сомнѣвающагося* сознанія. Пусть я сомнѣваюсь, — говоритъ онъ, — въ существованіи всего, но я не могу при этомъ сомнѣваться въ существованіи самого сомнѣвающагося, такъ какъ оно налицо въ самомъ фактѣ сомнѣнія. Dubito ergo sum, или, общее: Cogito ergo sum[5]. Такъ ли это?

Родоначальникъ новой философіи, основательно начиная свое дѣло съ непосредственной достовѣрности прямого или чистаго сознанія, т. е. знанія о данныхъ психическихъ состояніяхъ какъ такихъ, — былъ ли правъ, распространяя эту самодостовѣрность или самоочевидность на убѣжденіе въ собственномъ существованіи субъекта?

„Положительныя задачи философіи“, такъ и въ рядѣ послѣдующихъ статей въ „Вопросахъ философіи и психологіи“.

[5] Хотя частица ergo придаетъ этому утвержденію видъ формальнаго умозаключенія, но, какъ уже давно замѣчено, оно есть въ сущности лишь указаніе на предполагаемую самоочевидность факта. Самъ Декартъ въ одномъ письмѣ называетъ свой принципъ „une connaissance intuitive“ (Oeuvres choisies de Descartes, стр. 414).

Можно упрекать Декарта не за то, конечно, что онъ оставилъ позади себя предварительный скептицизмъ своей методы, а лишь за то, что онъ сдѣлалъ это слишкомъ поспѣшно.

Утверждаемая Декартомъ *несомнѣнность* существованія субъекта сейчасъ дѣлаетъ его точку зрѣнія *сомнительною.* Въ самомъ дѣлѣ, ему приходится настаивать на томъ, что сомнѣваться въ собственномъ существованіи субъекта *невозможно.* Между тѣмъ такое сомнѣніе въ дѣйствительности бываетъ. При встрѣчѣ съ нимъ, какъ фактомъ, картезіанцу пришлось бы его отрицать, т. е. отрицать дѣйствительное явленіе на основаніи его невозможности, противъ чего скептикъ съ большимъ правомъ можетъ привести обратный аргументъ: я дѣйствительно сомнѣваюсь, слѣдовательно, такое сомнѣніе возможно — ab esse ad posse valet consequentia. Во всякомъ случаѣ картезіанство должно уступить скептицизму свою первую позицію, — самый фактъ спора доказываетъ, что дѣло идетъ не объ истинѣ *самоочевидной,* — о такихъ не спорятъ. Нужно уже для защиты картезіанскаго положенія доказывать, что скептикъ, сомнѣвающійся въ собственномъ своемъ существованіи, неправильно мыслитъ; что онъ не имѣетъ ясныхъ и раздѣльныхъ понятій о терминахъ вопроса и т. д. Итакъ, вмѣсто исходной точки мышленія у насъ теперь предметъ для изслѣдованія.

Находятся ли достаточно ясныя и раздѣльныя понятія о терминахъ вопроса у Декарта? «Я вижу очень ясно, — говоритъ онъ, — что для того, ктобы мыслить, нужно быть» («Je vois très-clairement, que pour penser, il faut être». Discours de la méthode, 4-ème partie). Однако для объективной ясности и раздѣльности этого положенія слѣдовало бы точнѣйшимъ образомъ уяснить значеніе слова *быть* (être), которое несомнѣнно можетъ употребляться въ различныхъ смыслахъ. На свое «весьма ясное» усмотрѣніе того, что мышленіе предполагаетъ бытіе, Декартъ ссылается въ поясненіе своего основного принципа: «я мыслю, значитъ, я существую», котораго интуитивный характеръ (см. выше) не обезпечиваетъ его, какъ видно, отъ неясности. Итакъ, необходимо его подвергнуть старательному изслѣдованію.

XII.

Передъ нами три термина: *мышленіе (Cogito,* je *pense),* бытіе (ergo *sum,* donc je *suis*) и тотъ субъектъ, которому одинаково при-

надлежитъ и то и другое, который мыслитъ и тѣмъ самымъ существуетъ. Изъ этихъ трехъ терминовъ Декартомъ дѣйствительно выясненъ только первый — мышленіе. Въ различныхъ мѣстахъ его философскихъ произведеній съ полною ясностью и несомнѣнностью показано, что подъ мышленіемъ онъ разумѣетъ всякое внутреннее психическое состояніе, *сознаваемое какъ такое*, т. е. безотносительно къ его дѣйствительнымъ или предполагаемымъ предметамъ, а также независимо отъ какой бы то ни было оцѣнки этого состоянія съ точки зрѣнія тѣхъ или иныхъ нормъ теоретическихъ или практическихъ. То мышленіе, изъ котораго исходитъ Декартъ, есть только *замѣчаемый фактъ психическаго происшествія* — и ничего болѣе: то самое, что выше нами разсматривалось какъ *сознаніе* въ тѣсномъ смыслѣ, какъ тождественная со своимъ содержаніемъ прямая, простая или непосредственная *форма* сознанія. Мышленіе въ этомъ смыслѣ есть нѣчто самодостовѣрное и не можетъ вызвать никакого сомнѣнія, спора или вопроса. Нельзя сказать того же о *мыслящемъ*, или субъектѣ.

Конечно, наше сознаніе самихъ себя есть фактъ несомнѣнный, но *что* же собственно мы сознаемъ, когда сознаемъ себя? У Декарта яснаго и опредѣленнаго отвѣта мы не находимъ. Онъ вездѣ *предполагаетъ*, что мышленіе принадлежитъ какой-то особой отличной отъ тѣла реальности, которую онъ безразлично называетъ *душою* (âme), духомъ (esprit), мыслящею вещью (res cogitans, chose qui pense), наконецъ, умственною субстанціей (substance intelligente). Когда ему возражали, что настоящій субстрактъ мышленія можетъ заключаться въ тѣлѣ, и что поэтому выводить безтѣлесность души изъ факта мышленія можно только, предполагая именно то, что должно быть доказано, — онъ отвѣчалъ: я призналъ въ себѣ *мышленіе, которому я далъ названіе духа, и этимъ названіемъ я не хотѣлъ обозначить ничего другого, какъ только то, что мыслитъ* (rien de plus qu'une chose qui pense); значитъ я не предполагалъ, что духъ безтѣлесенъ, а доказалъ это въ моемъ шестомъ «Размышленіи», и слѣдовательно, я не впадалъ въ petitio principii [6]. Дѣйствительно въ шестомъ метафизическомъ размышленіи доказывается безтѣлесность *мышленія*, откуда однако ничего нельзя заключить относительно мыслящаго, какъ чего-то *отличнаго* отъ мышленія. Если же такого от-

---

[6] Oeuvres choisies de Descartes. Изд. Garnier, стр. 180.

личія и нѣтъ вовсе (къ чему очень близокъ смыслъ приведенныхъ словъ), то зачѣмъ же давать два названія съ такимъ различнымъ значеніемъ одному факту?

Несомнѣнно есть мышленіе (въ Декартовскомъ смыслѣ), какъ фактъ *замѣчаемыхъ* ощущеній, представленій, волненій и *составляемыхъ* понятій, сужденій, умозаключеній, рѣшеній. Одно изъ являющихся въ мышленіи понятій есть понятіе *я*, или субъекта, имѣющее то свойство, что оно связывается со всѣми прочими мысленными фактами (или данными состояніями), какъ привходящій вторичный актъ. Является, положимъ, или видится красный кругъ на четыреугольномъ зеленомъ полѣ; первичный фактъ сознанія въ данномъ случаѣ состоитъ только въ томъ, что замѣчается такой кругъ на такомъ полѣ: вотъ онъ! — но сейчасъ же привходитъ актъ причисленія этого частнаго факта къ цѣлому ряду или группѣ такихъ фактовъ, связанныхъ однимъ мысленнымъ субъектомъ, и такимъ образомъ выходитъ: *я вижу* красный кругъ на зеленомъ четыреугольникѣ. Какъ функція неопредѣленнаго ряда психическихъ фактовъ, это *я* естественно выдѣляется изъ ихъ совокупности, выносится, такъ сказать, за скобку и принимаетъ видъ чего-то самостоятельнаго, т. е. является мысль, что логическій субъектъ сознаваемаго ряда явленій есть выраженіе чего-то болѣе реальнаго, чѣмъ эти явленія. Чего же однако? Забудемъ на минуту о всякой метафизикѣ и обратимся къ общему людскому мнѣнію, которое во всякомъ случаѣ, насколько оно извѣстно, есть одно изъ данныхъ при рѣшеніи философской задачи и въ этомъ качествѣ имѣетъ право голоса на нашемъ предварительномъ совѣщаніи (sine praejudicio противъ дальнѣйшей провѣрки).

Чтобы имѣть человѣческое мнѣніе, не испорченное предубѣжденіями, спросимъ только что приходящихъ въ сознательный возрастъ дѣтей. Несомнѣнно, что настоящимъ носителемъ своего *я* они считаютъ свое тѣло; произнося свое имя, они для объясненія, *къ кому*, къ какому реальному субъекту оно относится, съ полною увѣренностью показываютъ пальцемъ себѣ на грудь, на животъ, или на голову. Если мы возьмемъ памятникъ историческихъ дѣтскихъ лѣтъ собирательнаго человѣка — «Иліаду», то на первой же страницѣ найдемъ тотъ же самый взглядъ. Гнѣвъ Ахиллеса, затянувшій войну, послалъ въ Аидъ множество душъ или тѣней храбрецовъ, *самихъ же ихъ* распростеръ въ полѣ на добычу хищныхъ птицъ и звѣрей. *Самъ* человѣкъ, реальный субъектъ, есть тѣло, даже мертвое, а Декартова

chose qui pense есть только *тѣнь*. — И теперь консервативный англійскій народъ, говоря о человѣческомъ субъектѣ, называетъ его тѣломъ: нѣкто, или кто-нибудь по-англійски some body, или any body, т. е. нѣкоторое *тѣло*, никто — no body, т. е. никакое тѣло, кто-нибудь другой — some body else, т. е. какое-нибудь другое тѣло.

Итакъ, по первоначальному человѣческому воззрѣнію, реальный субъектъ психической жизни, настоящее наше *я*, или мы сами, это — тѣлесный организмъ. Это естественное мнѣніе, какъ увидимъ впослѣдствіи, не будучи само истиною, связано со многими важными истинами; взятое же въ отдѣльности, внѣ этой связи, оно конечно не выдерживаетъ и самой элементарной философской критики. Слѣдуетъ замѣтить, что «методическое сомнѣніе» не помѣшало самому Декарту заплатить невольную и довольно крупную дань этому наивно-реалистическому воззрѣнію. Достаточно вспомнить его психологію съ матеріальнымъ сѣдалищемъ души въ одномъ пунктѣ мозга (glandula pinealis) и съ беззаботнымъ употребленіемъ термина «духъ», который въ «Метафизическихъ размышленіяхъ» выражаетъ безтѣлеснаго субъекта мысли, или даже само мышленіе (см. выше), а въ другихъ сочиненіяхъ, напр. въ трактатѣ des passions de l'ame, служитъ для обозначенія особыхъ не то токовъ, не то газовъ (esprits animaux), грубо-механически дѣйствующихъ въ животномъ тѣлѣ.

XIII.

Предполагать тѣло какъ настоящій субстрактъ мышленія, какъ то, что мыслитъ, мы не имѣемъ философскаго права уже потому, что собственное бытіе тѣла, какъ и другихъ чувственныхъ предметовъ, еще не доказано. До сихъ поръ мы имѣемъ право утверждать лишь самодостовѣрное или самоочевидное, т. е. то, что дано въ чистомъ сознаніи, которое, какъ мы видимъ, свидѣтельствуетъ лишь объ ощущеніяхъ, представленіяхъ и другихъ психическихъ состояніяхъ безъ всякаго отношенія къ реальности соотвѣтствующихъ предметовъ, ибо чистое сознаніе (или, по Декарту, мышленіе) съ равною силой свидѣтельствуетъ о помянутыхъ психическихъ состояніяхъ и тогда, когда даже наивный реализмъ долженъ признаться, что никакихъ реальныхъ предметовъ не дано (во снѣ, при галлюцинаціяхъ и т. д.).

Итакъ, возвращаясь вмѣстѣ съ Декартомъ къ точкѣ зрѣнія методическаго сомнѣнія, будемъ твердо помнить, что никакого внѣш-

няго міра, никакихъ чувственныхъ предметовъ и реальныхъ происшествій намъ не дано, а извѣстенъ лишь рядъ внутреннихъ явленій, составляющихъ содержаніе чистаго сознанія или мышленія. Но pour penser il faut être, мышленіе предполагаетъ существованіе мыслящаго. Мы не знаемъ еще однако, что такое бытіе, или существованіе, (кромѣ того, что дано въ чистомъ сознаніи и о чемъ нѣтъ вопроса), а главное — мы все еще не узнали, что такое самъ этотъ мыслящій (помимо являющейся въ чистомъ сознаніи мысли и понятія о мыслящемъ). Ясно однако, что нѣтъ смысла ставить и рѣшать вопросъ о существованіи чего-нибудь, когда неизвѣстно, что это такое. Когда Декартъ для выраженія сущности субъекта называетъ его res cogitans, substantia intellectualis, seu spiritualis, то намъ извѣстно (изъ внутренняго опыта, или чистаго сознанія) только содержаніе причастій и прилагательныхъ, а существительныя остаются во мракѣ. Термины res substantia, которые именно должны обозначать самого субъекта, поскольку онъ есть нѣчто большее, чѣмъ атрибутъ мышленія, — эти главные термины взяты Декартомъ безъ всякой критической провѣрки изъ той самой схоластики, которую прежде всего должно было выкинуть за бортъ методическое сомнѣніе и къ которой нашъ философъ вообще относился съ большимъ пренебреженіемъ. Въ своихъ «Метафизическихъ размышленіяхъ» и приложеніяхъ къ нимъ онъ не даетъ никакого объясненія или выведенія этихъ терминовъ. Въ «Principia» есть только схоластическое опредѣленіе субстанціи, но безъ всякаго указанія на возможность какого-нибудь реальнаго содержанія для этого понятія.

Декартовскій субъектъ мышленія есть самозванецъ безъ философскаго паспорта. Онъ сидѣлъ нѣкогда въ смиренной келіи схоластическаго монастыря, какъ нѣкоторая entitas, quidditas, или даже haecceitas. Наскоро переодѣвшись, онъ вырвался оттуда, провозгласилъ cogito ergo sum и занялъ на время престолъ новой философіи. Однако ни одинъ изъ его приверженцевъ не могъ толкомъ объяснить, откуда взялся этотъ властитель думъ и кто онъ такой.

Всего курьезнѣе рѣшается вопросъ позднѣйшимъ издателемъ и благоговѣйнымъ комментаторомъ Декарта, извѣстнымъ Викторомъ Кузеномъ. Знаменитый принципъ cogito ergo sum есть утвержденіе личнаго существованія (l'existence personnelle). Декартъ «знаетъ умственный пріемъ (le procédé intellectuel), открывающій намъ личное существованіе, и онъ описываетъ этотъ пріемъ такъ же и еще

болѣе точно, чѣмъ какой-либо изъ его противниковъ. Это не есть, по Декарту, умозаключеніе, а одно изъ тѣхъ первичныхъ понятій (conceptions premières), которымъ сто лѣтъ спустя Ридъ и Кантъ доставили такую знаменитость подъ именемъ *конститутивныхъ принциповъ человѣческаго ума* и *категорій разсудка*» [7].

Разумѣется, искать такихъ вещей, какъ l'existence personnelle въ таблицѣ кантовыхъ категорій столь же тщетно, какъ и въ таблицѣ умноженія. Рѣчь идетъ, очевидно, о другомъ Кантѣ, подобно тому, какъ Юрій Милославскій, сочиненный Хлестаковымъ, былъ другой, а не тотъ. На слѣдующей страницѣ читаемъ: «Отъ личнаго существованія, или отъ человѣчества (человѣчности? — l'humanité) Декартъ восходитъ къ Богу и нисходитъ затѣмъ къ вселенной. Личное существованіе есть краеугольный камень постройки; все имъ держится; оно держится только собою. Душа доказываетъ Бога и чрезъ Него — вселенную; но никакой предшествующій принципъ не доказываетъ душу; ея достовѣрность первоначальна; она намъ открыта (elle nous est révélée) въ отношеніи (dans le rapport) мысли къ мыслящему существу» [8]. Вотъ такъ категоріи! Можно считать такія вещи, какъ existence personnelle, humanité, âme, — за самый прекрасный товаръ, но нельзя не видѣть, что это сплошная контрабанда.

XIV.

Отъ несомнѣннаго и самодостовѣрнаго факта мышленія авторъ «Рѣчи о методѣ» прямо перескочилъ къ субъекту метафизическому, унаслѣдованному отъ схоластики, но оказавшемуся у него еще болѣе безсодержательнымъ, чѣмъ тамъ. Были упущены изъ вниманія два другія различныя понятія субъекта, и это есть первое различеніе, которое долженъ сдѣлать всякій желающій bene docere [9].

Когда говорится: *я мыслю,* — то подъ *я* можетъ разумѣться или чистый субъектъ мышленія, или же эмпирическій субъектъ, т. е. данная живая индивидуальность, — другими словами, субъектъ въ смыслѣ *отвлеченномъ,* или субъектъ въ смыслѣ конкретномъ. Не

---

[7] Victor Cousin, Vrai sens de l'enthymème cartésien: *je pense, donc je suis,* въ приложеніи къ Oeuvres choisies de Descartes, стр. 433—434.

[8] Тамъ же, стр. 435.

[9] Старое правило: qui bene distinguit bene docet.

сдѣлавши съ самаго начала съ достаточною ясностью и отчетливостью этого необходимаго различенія, Декартъ впалъ въ роковую путаницу, смѣшавши вмѣстѣ признаки обоихъ понятій о субъектѣ и создавши незаконнымъ образомъ третье — несомнѣннаго ублюдка, ибо, съ одной стороны, Декартова духовная субстанція до того отвлеченна, что совпадаетъ до неразличимости съ *мышленіемъ вообще* (см. выше), а съ другой стороны, она есть индивидуальное существо, или вещь (res, chose), засѣдающее въ серединѣ мозга каждаго отдѣльнаго человѣка. Я не говорю, что кромѣ картезіанскаго ублюдка не можетъ быть истиннаго третьяго понятія о субъектѣ. Но прежде всего нужно ясно различать два первыя. Чистый субъектъ мышленія есть *феноменологическій* фактъ не менѣе, но и не болѣе достовѣрный, чѣмъ всѣ другіе, — т. е. онъ достовѣренъ безусловно, но только въ составѣ наличнаго содержанія сознанія, или какъ явленіе въ собственномъ, тѣснѣйшемъ смыслѣ этого слова. Когда является въ сознаніи мысль о *я*, то это *я* очевидно есть фактъ психической наличности, или непосредственнаго сознанія. *Я* фактически дано, или является такъ же, какъ и все прочее. Когда я сознаю себя какъ видящаго этотъ портретъ, висящій на стѣнѣ, то оба термина этого даннаго отношенія имѣютъ, конечно, одинаковую достовѣрность. Это ясно какъ для общаго мнѣнія, или наивнаго реализма, такъ и для философской рефлексіи. Съ первой точки зрѣнія, и *я*, и то, что дано въ этомъ моемъ зрительномъ представленіи, существуютъ равно реально и независимо другъ отъ друга, и если я остаюсь самимъ собою и сохраняю неизмѣнно свою реальность, смотрю ли на этотъ или на какой-нибудь другой предметъ, а также и когда вовсе ни на что не смотрю, то вѣдь и эта стѣна съ портретомъ также остается (для наивнаго мнѣнія) тѣмъ же реальнымъ предметомъ, смотритъ ли на нее кто-нибудь, или не смотритъ. Такое наивное мнѣніе устранено методическимъ сомнѣніемъ, указавшимъ, что безспорная дѣйствительность принадлежитъ этой стѣнѣ лишь какъ содержанію даннаго представленія, которому можетъ быть не соотвѣтствуетъ никакой другой дѣйствительности; но точно также и видящее эту стѣну *я* самодостовѣрнымъ образомъ существуетъ лишь какъ субъектъ представленія или другого даннаго психическаго состоянія, и приписывать ему безспорную или очевидную дѣйствительность *за предѣлами* такихъ данныхъ состояній, мы не имѣемъ никакого философскаго права, тѣмъ болѣе, что намъ даже невозможно прямо сказать, чѣмъ бы собственно

былъ этотъ субъектъ за предѣлами своего феноменологическаго бытія или имманентнаго явленія. Есть, правда, между чистымъ *я* и тѣми психическими состояніями, съ которыми оно соотносится, то различіе, что послѣднія многообразны и измѣнчивы, а сопровождающій всѣхъ ихъ мысленный субъектъ — одинъ и тотъ же. Но это несомнѣнное различіе между подвижною окружностью сознанія и его постояннымъ центромъ не выходитъ за предѣлы феноменологической или имманентной области. Изъ того, что всевозможныя психическія состоянія соотносятся съ одною и тою же мыслью *я*, — никакъ не слѣдуетъ, чтобъ это *я* было не мыслью, а чѣмъ-то другимъ. Непремѣнный членъ какого-нибудь присутствія не есть въ этомъ качествѣ представитель высшей инстанціи. Другое дѣло, если бы существовало сознаніе творческой дѣятельности нашего *я* въ самомъ возникновеніи его представленій, чувствъ, желаній и т. д., если бы между ними было такое различіе, что *я* выступало бы въ сознаніи какъ творческая энергія, или подлинный актъ, а все прочее характеризовалось бы только какъ его пассивное произведеніе, — если бы, напримѣръ, теперь, смотря на эту стѣну съ висящимъ на ней портретомъ, я непосредственно сознавалъ, *что она произведена мною,* моимъ собственнымъ внутреннимъ дѣйствіемъ, а также сознавалъ бы и *какъ* это сдѣлано. Но не только по отношенію къ такимъ представленіямъ, которыя связаны съ такъ называемыми «внѣшними чувствами» и принимаются наивнымъ мнѣніемъ за независимыя реальности, но и относительно болѣе простыхъ внутреннихъ явленій, каковы желанія и душевныя волненія, никакого сознанія о нихъ, какъ о произведеніяхъ субъективнаго творчества, не существуетъ. Всякій сознаетъ себя желающимъ и чувствующимъ, но, насколько извѣстно, никто никогда, ни на яву, ни даже во снѣ не сознавалъ себя творцомъ своихъ желаній и чувствъ, т. е. ихъ настоящею причиной, или достаточнымъ основаніемъ. Выражая этотъ фактъ въ схоластическихъ терминахъ, слѣдовало бы сказать, что *я сознаю себя всегда какъ только субъекта своихъ психическихъ состояній, или аффектовъ, и никогда какъ ихъ субстанцію*[10]. Такимъ образомъ, на почвѣ наличной дѣйствительности нѣтъ повода приписывать субъекту сознанія, *какъ таковому* другой реальности, кромѣ феноменологической. Мы находимъ

---

[10] Этому отвѣчаетъ и этимологія двухъ словъ, *subjectum* и *substantia*: въ составъ перваго входитъ причастіе страдательное, а второго — активное.

его какъ постоянную форму, связывающую все многообразіе психическихъ состояній, какъ неизмѣнный, но пустой и безцвѣтный каналъ, черезъ который проходитъ потокъ психическаго бытія. И если мы однако не признаемъ себя или свое *я* такою пустотой и безцвѣтностью, то лишь потому, что подъ самодостовѣрнаго субъекта сознанія подставляемъ нѣчто другое, именно нашу эмпирическую индивидуальность, которая, конечно, можетъ быть весьма содержательною, но зато — увы! — не представляетъ собой той самоочевидной непосредственной дѣйствительности, которая принадлежитъ чистому *я* или феноменологическому субъекту. Когда я мыслю, я не могу сомнѣваться въ себѣ какъ мыслящемъ, или въ этомъ *я*, какъ феноменологическомъ условіи даннаго мышленія, но ничто не мѣшаетъ усомниться въ достовѣрности той самой эмпирической индивидуальности, которая до того представлялась дѣйствительнымъ и постояннымъ воплощеніемъ этого *я*, или отождествлялась съ нимъ самимъ. Въ этомъ смыслѣ можно, а предварительно и должно, сомнѣваться въ собственномъ существованіи. Тутъ нѣтъ никакого логическаго противорѣчія, ибо сомнѣвающійся и предметъ сомнѣнія не будутъ здѣсь тождественны между собою: первый есть постоянный и неизмѣнный субъектъ сознанія — чистое *я*, а второй — та конкретная измѣняющаяся въ своихъ очертаніяхъ и объемѣ «процессирующая» (werdende) особь, отъ которой нефилософское *мнѣніе* не отличаетъ мыслящаго субъекта какъ такого. Практически существованіе этого конкретнаго *я* или человѣческой индивидуальности предполагается какъ несомнѣнное, но изъять вопросъ о немъ изъ области теоретическаго или методическаго сомнѣнія значило бы сдѣлать изъ философіи, вмѣсто провѣреннаго знанія о безусловной истинѣ, только правильное разсудочное мнѣніе (*ὀρθὴ δόξα μετά λογον*).

XV.

Если такъ называемые обманы чувства (иллюзіи и галлюцинаціи) даютъ намъ право сомнѣваться въ достовѣрности ощущенія, какъ свидѣтельства о предметной реальности міра физическаго, то замѣчаемые, хотя и не столь часто, обманы самосознанія побуждаютъ равнымъ образомъ сомнѣваться въ его показаніяхъ о подлинной дѣйствительности нашего психическаго субъекта.

Въ одномъ спеціальномъ изданіи не такъ давно сообщалось, что во время эксперимента по гипнотизму, во Франціи, одна скромныхъ

нравовъ молодая дѣвица изъ рабочаго класса, подъ вліяніемъ внушенія, принимала себя, судя по ея минамъ, жестамъ, словамъ и поступкамъ, сначала за пьянаго пожарнаго, а потомъ за архіепископа парижскаго. Не ручаясь, конечно, за полную достовѣрность именно этого факта, привожу его только какъ примѣръ многихъ компетентно засвидѣтельствованныхъ и занимающихъ науку случаевъ раздвоенія, растроенія и т. д. личности. Ясно, что такіе факты, хотя бы ихъ было гораздо меньше, въ корнѣ подрываютъ мнимую самодостовѣрность нашего личнаго самосознанія, или обычную увѣренность въ существенномъ, — а не формальномъ или феноменологическомъ только, тождествѣ нашего *я*. Не количество сновъ, разумѣется, а самый фактъ сновидѣнія имѣлъ значеніе для Декартова сомнѣнія въ реальности внѣшняго міра. Но если фактъ субъективныхъ призраковъ, принимаемыхъ спящимъ за внѣшнюю реальность, колеблетъ въ философѣ абсолютное довѣріе и къ той реальности, которую мы воспринимаемъ, повидимому, въ бодрственномъ состояніи, то и фактъ гипнотическаго лжесознанія о своемъ *я* долженъ возбуждать предварительное недовѣріе и къ тому самосознанію, которое, повидимому, не связано ни съ какой аномаліей. Вѣдь безусловнаго и внѣшняго критерія для нормальности нашихъ состояній или *готоваго* ручательства за отсутствіе въ данномъ случаѣ гипноза, или чего-нибудь подобнаго, мы, философски говоря, допустить не можемъ. Да и житейски говоря, какъ спящій обыкновенно не знаетъ, что онъ спитъ, и безотчетно считаетъ себя бодрствующимъ, или точнѣе — не ставитъ вопроса о различіи этихъ состояній, такъ и загипнотизированный субъектъ не отдаетъ себѣ отчета въ своемъ положеніи, и чужія внушенія прямо принимаетъ за собственное самосознаніе. Слѣдуетъ замѣтить, что формальный или феноменологическій субъектъ при этомъ вовсе не измѣняется: *я, мнѣ, меня, мое* — остаются какъ ни въ чемъ не бывало. Оно и не удивительно: субъекту сознанія какъ такому нечего измѣнять въ себѣ, такъ какъ въ немъ самомъ по себѣ ничего и не содержится, — это только форма, могущая съ одинаковымъ удобствомъ вмѣщать психическій матеріалъ всякой индивидуальности — и модистки, и пожарнаго, и архіепископа.

XVI.

Фактъ мнимаго самосознанія прежде всего наводитъ на мысль, что древніе римляне не ошибались, можетъ быть, когда вмѣсто *лице*,

или *личность,* говорили *личина* («persona» первоначально значитъ «маска»). Если въ одномъ случаѣ, какъ въ приведенномъ выше, тѣ лица, въ видѣ которыхъ опредѣляется эмпирическое самосознаніе данной особи, безспорно признаются и житейскимъ мнѣніемъ лишь за гипнотическія маски, невольно надѣтыя на себя субъектомъ другого пола и званія, то философски нельзя отрицать a priori и безъ изслѣдованія возможности того же и во всякомъ другомъ случаѣ. Какъ эмпирическій субъектъ, сознающій себя пьянымъ пожарнымъ, или же архіепископомъ парижскимъ, можетъ по общему признанію быть на самомъ дѣлѣ молодою модисткой, такъ возможно и то, что данный теперь въ моемъ самосознаніи Владимиръ Соловьевъ, пишущій главу изъ теоретической философіи, есть въ дѣйствительности лишь гипнотическая маска, надѣтая какимъ-нибудь образомъ на королеву мадагаскарскую Ранавало, или на госпожу Виргинію Цукки, — и если у меня нѣтъ положительныхъ основаній и поводовъ признавать такую метапросопопэю какъ фактъ, то нѣтъ также и философскаго права отрицать заранѣе и безусловно ея возможность. Положимъ, я не думаю серьезно, что я могу быть только гипнотическою маской постороннихъ женщинъ или мужчинъ; но вѣдь точно также я не думаю серьезно въ настоящую минуту и того, что эта комната, которую я вижу кругомъ себя, и этотъ садъ, который я вижу въ окно, могутъ быть лишь субъективными состояніями моего сознанія; я твердо увѣренъ въ являемой реальности этихъ предметовъ, однако незадолго передъ симъ я самъ могъ убѣдиться, что на такую увѣренность безусловно полагаться невозможно, и что методическое сомнѣніе въ реальности внѣшняго міра не есть праздная игра ума. Конечно, и Декартъ не думалъ серьезно, что весь окружающій его міръ можетъ быть сновидѣніемъ, произведеніемъ его мысли, или обманомъ его чувствъ; и все-таки не напрасно положилъ онъ такую гипотезу въ основу философіи, и если его можно въ чемъ упрекать, то лишь въ томъ, что онъ слишкомъ поспѣшно покинулъ эту основу и вмѣсто того, чтобы на ней возводить прочное зданіе провѣреннаго мышленія, сталъ строить догматическіе карточные домики на зыбкомъ пескѣ полунаивнаго, полупедантичнаго реализма.

Во всякомъ случаѣ и живая *сила* увѣренности, практически устраняющей сомнѣніе, и логическое *право* требовать отчета въ такой увѣренности, и, наконецъ, философская *обязанность* не отка-

зывать въ этомъ требованіи — все это совершенно одинаково для обоихъ свидѣтельствъ: какъ для свидѣтельства эмпирической чувственности въ пользу реальнаго бытія внѣшнихъ предметовъ, такъ и для свидѣтельства эмпирическаго самопознанія въ пользу подлинной дѣйствительности нашего психическаго субъекта. Одинакова для обоихъ и польза методическаго сомнѣнія.

Я не хотѣлъ бы ни уменьшать, ни преувеличивать важности этого сомнѣнія. Философское мышленіе должно быть искреннимъ, и я признаюсь откровенно, что я увѣренъ не только въ дѣйствительномъ существованіи міра природнаго со всѣмъ живущимъ въ немъ и не только въ бытіи своей души и тѣла и въ тождествѣ своей личности, но еще увѣренъ и въ томъ, что съ Божьей помощью могу философски оправдать свою увѣренность. Но именно ради этого и дорого предварительное методическое сомнѣніе какъ относительно внѣшней, такъ и относительно внутренней реальности, ибо этимъ сомнѣніемъ не только полагается начало философскаго процесса провѣрки нашихъ мнѣній, но и обусловливается желанный конецъ его, который никакъ не будетъ простымъ возвращеніемъ къ прежнему вѣрованію, а долженъ выразиться въ новомъ лучшемъ пониманіи міра, не только формально болѣе осмысленномъ, но и по существу глубоко преобразованномъ. Я не могу заранѣе ручаться за такой результатъ будущей философіи, но знаю только, что безъ предварительнаго сомнѣнія во *всѣхъ* догматическихъ взглядахъ онъ совершенно невозможенъ. Впрочемъ, относительно внѣшняго міра дѣло уже наполовину сдѣлано. Если въ настоящее время точки зрѣнія субъективнаго идеализма, солипсизма, иллюзіонизма едва ли представляются соблазнительными и опасными для какого-нибудь философа, то, съ другой стороны, не найдется, конечно, и такого мыслителя, который бы придавалъ элементамъ и формамъ физическаго міра, веществу, пространству, времени — ту безотносительную реальность, какую они имѣютъ для умовъ непочатыхъ критическимъ сомнѣніемъ. Но такой же, а можетъ быть и гораздо бо́льшій, переворотъ должна произвести послѣдовательная философская провѣрка нашихъ понятій объ элементахъ и формахъ міра внутренняго; а первое условіе для этого есть методическое сомнѣніе въ принятыхъ на вѣру положеніяхъ о психическомъ субъектѣ. Это сомнѣніе не есть игра въ жмурки, а необходимый возбудитель преобразовательной работы мышленія.

XVII.

Если въ обычномъ теченіи жизни сомнѣніе въ собственномъ существованіи или въ тождествѣ своей личности не имѣетъ практической серьезности, то ходячія мнимо-раціональныя соображенія, которыя противопоставляются этому сомнѣнію, еще менѣе могутъ быть признаны серьезными въ смыслѣ философскомъ. Указываютъ, напримѣръ, на то, что гипнотическій подмѣнъ самосознанія есть состояніе преходящее, кратковременное, вызванное опредѣленными искусственными причинами, тогда какъ нормальное сознаніе своего личнаго тождества непрерывно и связано со всею совокупностью прошедшаго опыта. Не говоря о томъ, что раздвоеніе и растроеніе личности бываетъ иногда долговременнымъ, правильно періодическимъ и независимымъ отъ посторонняго видимаго гипнотизированія, — приведенное выраженіе само по себѣ можетъ имѣть какой-нибудь смыслъ лишь на почвѣ нашего реализма.

Конечно, мнѣ представляется, что я не со вчерашняго дня сознаю себя этимъ, а не инымъ субъектомъ, мое самосознаніе захватываетъ значительную сумму явленій прошедшаго. Но что же такое собственно эта сумма прошедшаго? Развѣ она лежитъ у меня въ карманѣ или находится въ банкѣ на текущемъ счету? Вѣдь она существуетъ въ данную минуту лишь какъ *воспоминаніе*, т. е. какъ состояніе сознанія, нераздѣльное съ тѣмъ, что я испытываю *теперь*, и само собою понятно, что въ случаѣ иллюзіи самосознанія она включаетъ въ себя и иллюзію памяти: сознавая себя докторомъ философіи, а не мадагаскарскою королевою, я естественно могу и вспоминать, т. е. представлять, какъ прошедшее, университетскіе диспуты, лекціи, печатные труды, а не какія-нибудь сцены изъ африканской жизни. Вмѣсто доказательства моего личнаго тождества это могло бы быть ассоціаціей иллюзій во времени, какъ во снѣ бываетъ такая ассоціація иллюзій въ пространствѣ: такъ, перенесенный сновидѣніемъ въ Шотландію, я вижу шотландскіе озера и холмы. Конечно, и та модистка, когда воображала себя парижскимъ архіепископомъ, если бъ ее навести на линію воспоминаній. вспомнила бы по всей вѣроятности не то, какъ ее отдавали къ мастерицѣ на выучку, а то, какъ ее рукополагали въ священный чинъ.

XVIII.

Увѣренность въ самотождествѣ эмпирическаго субъекта колеблется и независимо отъ фактовъ, открываемыхъ гипнозомъ и другими ненормальными состояніями. Разъ мы подвергаемъ вопросу собственную реальность внѣшнихъ существъ и предметовъ (а не подвергать ее вопросу значитъ отказаться отъ философіи), мы логически не можемъ удержать реальность эмпирическаго субъекта, такъ какъ она неразрывно связана съ неопредѣленнымъ множествомъ фактовъ внѣшняго опыта въ пространствѣ, времени и причинности и не можетъ имѣть большей достовѣрности, чѣмъ они. Конечно, отдѣльные факты внѣшняго опыта, съ которыми связано мое существованіе, могутъ быть заподозрѣны въ своей дѣйствительности безъ замѣтнаго ущерба для моей увѣренности въ собственномъ бытіи какъ *этого* лица; но другое дѣло, когда сомнѣніе относится къ цѣлымъ группамъ фактовъ, или даже ко всей ихъ совокупности. Въ мою увѣренность, что я существую какъ Владиміръ Соловьевъ, т. е. какъ субъектъ, этого опредѣленнаго жизненнаго содержанія, несомнѣнно, входитъ и увѣренность, что я родился въ Москвѣ, въ 1853 году, и крещенъ въ церкви Воскресенія, что на Остоженкѣ, священникомъ Добровымъ. Конечно, если бы мнѣ было доказано, что это ошибка, что на самомъ дѣлѣ я родился въ другомъ мѣстѣ, въ другомъ году, и крещенъ другимъ священникомъ, то это не измѣнило бы твердости моего сознанія, тѣмъ болѣе, что помянутые факты я принималъ по довѣрію къ чужому свидѣтельству, а не по собственному воспоминанію. Но, слѣдуя методическому сомнѣнію, я долженъ вѣдь допустить нѣчто большее, — не только то, что я родился не въ Москвѣ и т. д., а еще и то, что самой Москвы вовсе нѣтъ въ дѣйствительности, что этотъ городъ со всѣми улицами и церквами въ немъ, а равно и все сословіе священниковъ и даже самый чинъ крещенія — все это существуетъ только въ моемъ сновидѣніи, которое можетъ сейчасъ же исчезнуть безъ слѣда; при такой мысли мое самосознаніе, конечно, должно сильно шататься, и необходимо является вопросъ: да я-то самъ — кто такой? А такъ какъ подобное сомнѣніе въ реальности фактовъ должно быть допущено неограниченно относительно всего находящагося въ окружающемъ мірѣ, и такъ какъ всѣ данныя моей физической, духовной и общественной жизни по самому содержанію, или понятію своему неотдѣлимы отъ фактовъ внѣшняго міра, то съ устраненіемъ

всѣхъ этихъ фактовъ, какъ сомнительныхъ, не останется и во мнѣ самомъ ничего несомнѣннаго, — самодостовѣрность субъекта превратится въ пустое мѣсто. Съ исчезновеніемъ всякой психологической дѣйствительности индивидуальное *я* совпадаетъ съ безразличнымъ феноменологическимъ субъектомъ, и личное тождество сводится на форму тождества вообще $A = A$. Ничего бо̀льшаго по праву не можетъ заключать въ себѣ декартовское cogito ergo sum. Ибо съ устраненіемъ внѣшняго содержанія жизни необходимо устраняется и соотносительное съ нимъ внутреннее, и сохраняется только пустая форма.

XIX.

Итакъ, намъ все еще не дается подлинный субъектъ внутренняго міра: есть, съ одной стороны, самодостовѣрная, но совершенно пустая форма сознанія, а съ другой стороны — обильное, но призрачное его содержаніе. Указываютъ, правда, нѣкоторый благовидный выходъ изъ этого заколдованнаго круга, именно чрезъ пониманіе нашего субъекта какъ *потенціи* психологическаго бытія, способной переживать всѣ тѣ, хотя бы и обманчиво реализуемыя или объективируемыя состоянія, которыя образуютъ всю нашу эмпирическую дѣйствительность. Но и при такой уступкѣ методическому сомнѣнію понятіе души, какъ пребывающей потенціи, не можетъ быть пропущено безъ внимательнаго разсмотрѣнія его вида на жительство въ области теоретической философіи.

Мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ прямымъ фактомъ сознанія, а съ произведеніемъ рефлексіи, съ отвлеченнымъ понятіемъ. Оно отвлечено отъ нѣкоторыхъ фактическихъ отношеній внѣшнихъ и внутреннихъ. Такъ, напримѣръ, когда мы замѣчаемъ, что дубъ выростаетъ не изъ другого какого-нибудь зерна, а единственно только изъ жолудя, въ которомъ однако опредѣленныя формы и свойства зрѣлаго дуба такъ же отсутствуютъ, какъ во всякомъ другомъ предметѣ, то, не находя возможнымъ ни признать, что дубъ, какъ наличный предметъ, заключенъ въ жолудѣ, ибо это противорѣчитъ очевидности, ни допустить, что его тамъ вовсе нѣтъ, ибо тогда онъ возникалъ бы изъ ничего, — мы различаемъ два состоянія бытія — актуальное и потенціальное (дѣйствительное и возможное) — и говоримъ, что жолудь есть потенція дуба. Ничто не мѣшаетъ намъ приводить такимъ способомъ въ порядокъ свои представленія, но мы должны помнить

при этомъ, что дубы, жолуди, а слѣдовательно и необходимыя отношенія между ними, суть только части того внѣшняго міра, реальное существованіе котораго еще находится для насъ подъ сомнѣніемъ.

Другой, болѣе близкій къ цѣли и, повидимому, болѣе надежный источникъ, изъ котораго почерпается понятіе потенціи, находится въ опытѣ внутреннемъ. Пробуждаясь каждый день отъ сна, мы находимъ душевную жизнь нашу въ томъ самомъ составѣ и положеніи, въ какомъ, по нашему воспоминанію, она была въ моментъ усыпленія. Въ виду этого, признавая, съ одной стороны, дѣйствительный перерывъ въ нашей психической жизни, а, съ другой стороны, не считая возможнымъ понимать его какъ полное ея прекращеніе на время, ибо тогда она возникала бы безъ всякой внутренней основы и пробужденіе было бы твореніемъ изъ ничего, мы говоримъ, что эта жизнь существовала во время сна потенціально или въ скрытомъ состояніи. Точно также и о психическомъ бытіи тѣхъ явленій, которыя мы вспоминаемъ послѣ временнаго забвенія, мы говоримъ, что они существуютъ въ нашей памяти въ скрытомъ видѣ, или потенціально. Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ понятіе потенціи отвлечено отъ фактовъ относительности и непостоянства нашего явнаго, или наличнаго сознанія. Обыкновенно съ этимъ отвлеченіемъ отъ фактическихъ данныхъ соединяется *представленіе* о потенціи какъ особомъ реальномъ существѣ, поочередно вбирающемъ и выпускающемъ свои дѣйствительныя состоянія, подобно щупальцамъ какого-нибудь элементарнаго животнаго.

XX.

Можетъ быть, понятіе потенціальной сущности не очень далеко отъ истины, но во всякомъ случаѣ это есть созданіе рефлексіи, требующее философской провѣрки, а не прямое данное сознанія. Ясно также, что опредѣленіе души, какъ особой потенціи, можетъ имѣть смыслъ лишь въ силу предполагаемаго тождества индивидуальнаго субъекта, и, слѣдовательно, само никакъ не можетъ служить основаніемъ для утвержденія этого тождества. Въ самомъ дѣлѣ, *предполагая,* что я сегодня реально тотъ же, какъ и былъ вчера по своему теперешнему воспоминанію, я заключаю, что во мнѣ есть нѣчто неистребимое промежуточнымъ состояніемъ актуальной безсознательно-

сти, или иносознательности. Но вѣдь подлинность, или реальное тождество личности и есть именно то, что требуется доказать. Непосредственно за это тождество ручается только данное воспоминаніе, которое однако можетъ быть такъ же ошибочно во времени, какъ чувственное воспріятіе бываетъ ошибочно въ пространствѣ. Изъ того, что я теперь отчетливо помню все то, что было вчера, никакъ не слѣдуетъ, чтобы этотъ вчерашній день не могъ быть сегодняшнею иллюзіей.

На вопросъ: въ чемъ и какъ сохраняется душевная жизнь во время сна, никакой прямой отвѣтъ не обязателенъ съ точки зрѣнія предварительнаго сомнѣнія. Можетъ быть, эта жизнь не сохраняется ни въ чемъ и никакъ, ибо возможно, что самого этого сна вовсе не было въ дѣйствительности, а возможно также и то, что онъ еще продолжается и теперь. Я не говорю уже о томъ, что и *время*, въ которомъ предполагается пребываніе личнаго тождества при смѣнѣ состояній, вызываетъ, какъ и пространство, вопросъ о своей подлинной природѣ и о достовѣрности своего реальнаго бытія, и безъ философскаго рѣшенія этого вопроса нельзя строить чего-нибудь на данныхъ, имѣющихъ смыслъ только по отношенію ко времени, которое однако можетъ оказаться чистою иллюзіей.

Итакъ, понятіе души какъ потенціи не можетъ служить прочною опорой для философскаго убѣжденія въ достовѣрномъ или подлинномъ бытіи психическаго субъекта, ибо само это понятіе, чтобы стать показателемъ чего-нибудь истинно существующаго, еще нуждается въ опорѣ и оправданіи. Слѣдовательно, мы остаемся при необходимости распространять предварительное сомнѣніе равномѣрно на обѣ стороны мыслимаго — какъ на предметы внѣшняго міра, такъ и на субъекта собственной душевной жизни.

XXI.

Нельзя ни въ какомъ случаѣ сомнѣваться въ одномъ: въ *наличной* дѣйствительности, въ фактѣ *какъ такомъ*, въ томъ, что *дано*. Сознается присутствіе такихъ-то ощущеній, мыслей, чувствъ, желаній, — слѣдовательно, они существуютъ какъ такія, какъ сознаваемыя, или какъ состоянія сознанія. Тутъ обычно ставится вопросъ: *чьего* же сознанія? — при чемъ подразумѣвается, что самый этотъ вопросъ уже предрѣшающимъ образомъ указываетъ на реальное уча-

стіе, въ дѣлѣ сознанія, нашего *я*, какъ подлиннаго субъекта, потенціи, субстанціи и т. п.

Я и самъ прежде такъ думалъ и съ этой точки зрѣнія возражалъ въ своей магистерской диссертаціи [11] противъ Гегелева панлогизма и Миллева панфеноменизма; возвратившись въ послѣднее время къ пересмотру основныхъ понятій теоретической философіи, я увидалъ, что такая точка зрѣнія далеко не обладаетъ тою самоочевидною достовѣрностью, съ какою она мнѣ представлялась. Дѣло въ томъ, не только всякій отвѣтъ долженъ быть провѣренъ отчетливою мыслью, но то же требуется отъ всякаго вопроса. Въ житейскомъ обиходѣ можно не задумываясь спрашивать: чей кафтанъ? или чьи калоши? Но по какому праву можемъ мы спрашивать въ философіи: чье сознаніе? — тѣмъ самымъ предполагая подлинное присутствіе разныхъ *кто*, которымъ нужно отдать сознанія въ частную или общинную собственность? Самый вопросъ есть лишь философски-недопустимое выраженіе догматической увѣренности въ безотносительномъ и самотождественномъ бытіи единичныхъ существъ. Но именно эта-то увѣренность и требуетъ провѣрки и оправданія черезъ непреложные логическіе выводы изъ самоочевидныхъ данныхъ. Такого оправданія я не нашелъ для нея ни въ Декартовой презумпціи cogito ergo sum, ни въ Лейбницевой гипотезѣ монадъ, ни въ Мэнъ-де-Врановыхъ указаніяхъ на активные элементы сознанія.

При настоящемъ положеніи дѣла на вопросъ, *чье* это сознаніе, или кому принадлежатъ данные психическіе факты, составляющіе исходную точку философскаго разсужденія, можно и должно отвѣчать: *неизвѣстно;* можетъ быть, никому; можетъ быть, любой индивидуальности эмпирической: Ивану Ивановичу, или Петру Петровичу, парижской модисткѣ, принимающей себя за парижскаго архіепископа, или архіепископу, принимающему себя за модистку; можетъ быть, наконецъ, тому общему трансцендентальному субъекту, который, по причинамъ совершенно неизвѣстнымъ a priori, впалъ въ иллюзію сознанія, въ распаденіе на множество мнимыхъ лицъ, подобныхъ тѣмъ, которыя создаются въ сновидѣніяхъ. Какая изъ этихъ возможностей имѣетъ для себя преимущества достовѣрности — это, очевидно, можетъ быть рѣшено только изслѣдованіемъ, ибо не только Иванъ Ивановичъ, или модистка, или архіепископъ, но даже самъ трансцен-

---

[11] Кризисъ западной философіи. См. т. I, стр. 27—170.

дентальный субъектъ — всѣ они не представляютъ простого, непосредственнаго даннаго факта сознанія, а суть лишь выраженія психологически опосредствованной увѣренности, требующей своего логическаго оправданія.

XXII.

Цѣль предыдущихъ разсужденій состояла не въ томъ, чтобы утвердить какую-нибудь положительную истину, или опровергнуть что-нибудь ошибочно принимаемое за истину, а единственно въ томъ, чтобы отграничить *безспорную* область *наличнаго* сознанія отъ области всякихъ утвердительныхъ и отрицательныхъ мнѣній, вѣрованій и убѣжденій, которыя могутъ оказаться истинными или ложными, но которыя уже оказываются *спорными*. Единственный интересъ здѣсь пока въ томъ, чтобы охранить самый источникъ философскаго мышленія отъ какихъ бы то ни было постороннихъ вліяній. Этимъ интересомъ руководствовались и родоначальники новой философіи, Бэконъ и Декартъ, особенно послѣдній; и если бы онъ остался всесторонне вѣренъ своему началу методическаго сомнѣнія, позднѣйшимъ мыслителямъ не приходилось бы начинать теоретическую философію съ азбуки.

Возраженія противъ картезіанства въ настоящемъ разсужденіи имѣютъ въ виду не какія-нибудь идеи Декарта, а только его отказъ отъ сомнѣнія передъ извѣстною идеей. Предварительный скептицизмъ Декарта оказался одностороннимъ безъ всякой серьезной попытки объяснить и оправдать эту односторонность. Онъ прекрасно различилъ относительно внѣшнихъ предметовъ безспорное отъ спорнаго, наличное отъ предполагаемаго. Тотъ столъ съ книгами, который я вижу теперь передъ собою, есть нѣчто безспорное и наличное, въ смыслѣ присутствія въ сознаніи этого представленія съ отличающими его геометрическими и чувственными признаками (оно безсопрно; если я вижу столъ, то ни мнѣ, ни кому-либо другому не придетъ въ голову утверждать, что я вижу верблюда); но затѣмъ возникаетъ вопросъ: что такое этотъ столъ въ смыслѣ реальности, — сновидѣніе ли, явь ли, обусловленная всецѣло природой субъекта, ее испытывающаго, или же независимый отъ субъекта (и въ какой мѣрѣ, и съ какихъ сторонъ независимый) реальный предметъ, или вещь? Любой изъ отвѣтовъ можетъ быть истиннымъ, т. е. другими словами, всѣ эти отвѣты предварительно (до изслѣдованія и доказательства) суть

только спорныя предположенія: если бы какое-нибудь изъ нихъ было безспорно, то въ чемъ же былъ бы вопросъ, и если бы оно было не предположеніемъ, а очевидною наличностью, то другія предположенія, его исключающія, оказались бы въ противорѣчіи съ очевидностью, были бы немыслимы.

На этомъ остановилось методическое сомнѣніе Декарта. Между тѣмъ такое же различіе между наличнымъ и предполагаемымъ, между безспорнымъ и спорнымъ находимъ мы и по отношенію къ субъекту, сознаваемому какъ нѣчто отличное отъ другихъ явленій. Поскольку мысленное различеніе *я* отъ того, что не есть оно, присутствуетъ въ данномъ сознаніи, *я* должно быть признано безспорнымъ наличнымъ фактомъ, — дѣлается ли это различеніе между *я* и *не-я* по поводу даннаго представленія о внѣшнемъ предметѣ, по поводу чувствованія, желанія, усилія, или же оно происходитъ чисто-теоретически, въ отвлеченной мысли или рефлексіи. Во всѣхъ этихъ случаяхъ, поскольку различеніе субъекта какъ ото всего другого, такъ и отъ его собственныхъ состояній *присутствуетъ* при самихъ этихъ состояніяхъ, *я* должно быть признано какъ безспорный наличный фактъ. Это — внѣ вопроса. Никто не можетъ сомнѣваться въ томъ, что *я сознается*, когда оно сознается. Но затѣмъ возникаетъ вопросъ: что же такое *есть я?* Исчерпывается ли оно этимъ своимъ являемымъ или феноменологическимъ бытіемъ, относительно котораго нѣтъ сомнѣній? Есть ли оно только одно изъ множества психическихъ состояній, мысль, какъ и всякая другая, явленіе среди другихъ явленій (*мнѣніе* англійской психологической школы)? Или *я* есть нѣчто особое и единственное въ своемъ родѣ, не одно изъ явленій, а общее формальное условіе всѣхъ, апріорный связующій актъ мысли, соприсущій implicite, хотя бы и незамѣтнымъ образомъ, всякому явленію, но не существующій однако внѣ этой своей связующей функціи (точка зрѣнія Канта)? Или, наконецъ, *я* есть нѣкоторая сверхфеноменальная сущность или субстанція, реальный центръ психической жизни, имѣющій собственное бытіе независимо отъ данныхъ своихъ состояній (мнѣніе, смутно принятое Декартомъ и съ большею ясностью и раздѣльностью защищаемое позднѣйшими спиритуалистами, — у насъ въ послѣднее время проф. Лопатинымъ)?

Нескончаемый споръ между этими тремя мнѣніями съ достаточною очевидностью показываетъ, что ни одно изъ нихъ не можетъ быть признано безспорнымъ, — вотъ все, что я пока утверждаю, ни-

чего не предрѣшая. Ясно, что дѣло идетъ объ истинности, или неистинности извѣстнаго предположенія, а не о самодостовѣрности наличнаго факта. Допустимъ, напримѣръ, что бытіе нашего *я,* или души, какъ субстанціи, было бы *дано* непосредственно въ наличныхъ состояніяхъ сознанія, — ясно, что никакого вопроса и сомнѣнія объ этомъ бытіи не могло и возникнуть, какъ не возникаетъ вопроса или сомнѣнія относительно присутствія въ сознаніи какого-нибудь представленія, аффекта, или желанія, когда они дѣйствительно тамъ присутствуютъ. А какъ только есть вопросъ и споръ, такъ уже ясно, что дѣло можетъ идти объ истинности предположенія, но никакъ не о наличности факта. *Истина* можетъ быть не данной, скрытой, требующей изслѣдованія и открытія, но не данная, скрытая, открываемая *наличность* есть contradictio in adjecto, т. е. безсмыслица.

Итакъ, всякій имѣетъ философское право утверждать и доказывать, что душа есть реальное существо или субстанція, — что это есть истина; но никто безъ оскорбленія логики не можетъ утверждать и доказывать, что эта истина есть наличный фактъ, ибо если бы она въ самомъ дѣлѣ была дана въ наличномъ сознаніи, то это уже и было бы полнымъ доказательствомъ, а если она не дана, то безсмысленно доказывать, что не данное есть данное.

Данная, или точнѣе даваемая въ сознаніи психическая наличность, или психическій процессъ какъ такой, не зависитъ ни отъ какихъ мнѣній; фактъ присутствія или отсутствія чего-нибудь въ сознаніи одинаковъ со всѣхъ точекъ зрѣнія. Отсюда, очевидно, не вытекаетъ никакого предпочтенія для того мнѣнія, которое, внимательнѣе другихъ останавливаясь на этой наличности, признаетъ только ее одну. Изъ того, что наличные факты существуютъ, не слѣдуетъ, чтобы не было ничего другого, и изъ того, что эта наличность извѣстна намъ въ формѣ чистаго сознанія, не слѣдуетъ, чтобы не было никакого другого способа знать то, что есть.

Мы должны начинать съ разграниченія между даннымъ и заданнымъ, между наличностью и предположеніями. Но разграничивать одно отъ другого не значитъ ограничиваться однимъ. Только элементарные умы живутъ одною психическою наличностью, какъ только первобытныя хозяйства существуютъ однимъ натуральнымъ имуществомъ.

На почвѣ наличнаго сознанія выростаетъ требованіе выйти за ея предѣлы; среди колеблющейся пестроты эмпирическихъ явленій *явля-*

ется исканіе чего-то болѣе прочнаго и вѣрнаго. Мы еще не можемъ сказать, къ чему приведетъ насъ это исканіе, но ясно, что само оно есть нѣчто достовѣрное. Если мы не довольствуемся наличностью сознанія, потокомъ душевныхъ состояній и явленій, ясно, что есть у насъ что-то кромѣ него: A + b не можетъ быть равно A.

Мы опредѣлили область чистаго сознанія или психической наличности. Эта область, представляющая *самодостовѣрныя* данныя, должна быть исходною точкой философіи. Мы видимъ, что истина не дана здѣсь, а только задана. Если бы она была фактомъ наличнаго сознанія, то ее не нужно и невозможно было бы искать, слѣдовательно, не могло бы быть и никакой философіи. Но, къ неудовольствію однихъ и къ утѣшенію другихъ, философія *есть*. Есть наличная дѣйствительность и есть требованіе другого, бо́льшаго: есть *сознаніе факта* и есть *стремленіе* къ *познанію истины*. Посмотримъ, куда оно насъ приведетъ.

СТАТЬЯ ВТОРАЯ.

Достовѣрность разума.

I.

Есть безусловно достовѣрное, никакому сомнѣнію и спору не подлежащее знаніе, — именно знаніе того, что дается или происходитъ въ различныхъ душевныхъ состояніяхъ, поскольку они берутся въ своей простой наличности, какъ психическіе факты. Испытывая, напримѣръ, ощущеніе тепла, мы знаемъ, что намъ тепло, т. е. что данное ощущеніе дѣйствительно существуетъ (какъ ощущеніе этого качества); дальнѣйшіе выводы изъ этого факта могутъ быть сомнительны и ошибочны, но знаніе о самомъ психическомъ фактѣ какъ данномъ безусловно достовѣрно и ничѣмъ опровергнуто быть не можетъ. Какой-нибудь споръ въ этомъ отношеніи возможенъ лишь по явному недоразумѣнію, въ родѣ спора между Тургеневымъ и его слугою: «Мнѣ холодно, затопи печку!» — «Помилуйте, Иванъ Сергѣевичъ, какое холодно? — совсѣмъ тепло: вѣдь съ утра топлено.» — «Ну, послушай! Положимъ, я глупъ, положимъ, я набитый дуракъ,

но не до такой же степени я глупъ, чтобы не знать, холодно мнѣ или тепло.»

Это прямое сознаніе психической наличности есть знаніе не только безусловно достовѣрное, но при всей своей скудости всеобъемлющее въ извѣстномъ смыслѣ. Ибо все бываетъ и психическою наличностью, область которой очевидно не ограничивается одними ощущеніями, а включаетъ въ себя *съ извѣстной стороны* и всякую мысль, какъ самую отвлеченную и формальную, такъ и самую сложную и многосодержательную. Положимъ, намъ дано какое-нибудь универсальное и утонченнѣйшее метафизическое ученіе, логически объясняющее все существующее изъ одного абсолютнаго начала. Достовѣрна, или нѣтъ такая система въ смыслѣ объективномъ, т. е. имѣетъ ли какую-нибудь дѣйствительную силу и значеніе та связь понятій и явленій, которая утверждается въ этой системѣ, заранѣе нельзя знать; но уже *заранѣе* можно и должно утверждать полную достовѣрность этой системы какъ даннаго сознанія: пока о ней мыслится, она составляетъ такой же непререкаемый, безусловно достовѣрный фактъ, какъ то ощущеніе холода, которое Тургеневъ отстаивалъ противъ своего слуги.

Рѣшительно все, о чемъ только мы можемъ говорить, обладаетъ безусловною достовѣрностью этого рода, и если этотъ способъ знанія, т. е. непосредственное сознаніе психической наличности, мы находимъ скуднымъ и неудовлетворительнымъ, то не потому, чтобы какіе-нибудь явленія или предметы въ него не входили, а потому, что всѣ возможные предметы и явленія входятъ сюда только одною стороной, берутся въ одномъ лишь отношеніи. Точнѣйшимъ образомъ отграничить эту сторону, или это отношеніе, въ которомъ всякое данное содержаніе обладаетъ безспорною достовѣрностью, составляло первую задачу теоретической философіи [12]. Имѣлась въ виду не достовѣрность вообще, а именно этотъ особый видъ достовѣрности — непосредственной, самоочевидной достовѣрности данныхъ сознанія какъ такихъ, или психической наличности, независимо отъ метафизическаго вопроса объ отдѣльномъ отъ этихъ данныхъ бытіи какихъ бы то ни было объектовъ и субъектовъ, *какъ существъ*.

Предварительно выдѣлить и ограничить простую, непосредственную достовѣрность текущей психической наличности ото всякой дру-

---

12 См. выше статью „Первое начало теоретической философіи“.

гой возможной достовѣрности есть дѣло необходимое для философіи именно ради того, чтобы получить точку отправленія *дѣйствительно безспорную.* Мы знаемъ, что зачинатель новой философіи такимъ безспорнымъ пунктомъ ошибочно считалъ существованіе субъекта какъ мыслящаго духа, видя здѣсь фактъ непосредственнаго сознанія. Мы не говоримъ о какой-нибудь ошибкѣ по существу, ибо мы не имѣемъ права заранѣе рѣшать такіе метафизическіе вопросы, какъ существованіе духа или мыслящей субстанціи, — оно, можетъ быть, окажется совершенно достовѣрнымъ, — но мы говоримъ объ *очевидной ошибкѣ Декарта, принявшаго спорное за безспорное.* Онъ самъ по необходимости призналъ, хотя и не оцѣнилъ должнымъ образомъ, эту свою ошибку, когда ему пришлось вступить въ продолжительный и сложный, письменный и печатный споръ со многими серьезными мыслителями изъ-за его мнимо-безспорнаго принципа. Конечно, можно отвергать и очевидность, спорить противъ безспорнаго, но только или по грубому и легко обнаруживаемому недоразумѣнію (какъ въ случаѣ Тургеневскаго слуги, оспаривавшаго внутреннее состояніе своего хозяина — «холодно» — внѣшнимъ состояніемъ печки — «топлена»), или при завѣдомой недобросовѣстности. Но ни того, ни другого не было въ полемикѣ Декарта съ Гассенди и другими мыслителями, и слѣдовательно, должно признать, что дѣло шло о спорномъ мнѣніи, а не о самоочевидной истинѣ или аксіомѣ. И до Декарта, и при немъ, и послѣ него можно было добросовѣстно и сознательно сомнѣваться въ существованіи духа, или мыслящей субстанціи; но что существуетъ нѣкоторая психическая *наличность,* что существуютъ *эти, теперь испытываемыя,* ощущенія и чувствованія, представленія и понятія, усилія и хотѣнія, — что они *существуютъ* какъ сознаваемыя состоянія, когда сознаются, или какъ душевные процессы, когда происходятъ, — въ этомъ никакого сомнѣнія быть не можетъ. Значитъ, только этотъ безспорный фактъ, а не декартовское cogito ergo sum, можетъ служить твердою точкой опоры для отчетливаго философскаго мышленія. Въ порядкѣ этого мышленія первоначальная достовѣрность есть только достовѣрность наличнаго сознанія, въ которомъ не даны никакія существа и субстанціи, ни протяженныя, ни мыслящія, а развѣ только *мысли* о такихъ существахъ и субстанціяхъ, — мысли, не содержащія въ себѣ *заранѣе* никакого ручательства въ особомъ дѣйствительномъ, внѣ данной мысли, существованіи мыслимаго и мыслящаго.

II.

Итакъ, безспорно утверждается: все имѣетъ непосредственную достовѣрность или самоочевидность какъ психически данное, или какъ фактъ сознанія. Но что такое самое это утвержденіе? Во-первыхъ, оно также есть фактъ сознанія, или нѣкоторое психическое данное. Ясно, однако, что оно есть еще нѣчто другое. Фактъ сознанія здѣсь только въ томъ, что въ данный моментъ возникла *эта* мысль; но вѣдь въ этой же мысли, какъ она дана, отчетливо содержится не она только, какъ психическій фактъ, но и совокупность всѣхъ другихъ мыслей и всякихъ психическихъ фактовъ вообще въ ихъ отношеніи къ тому, что теперь утверждается въ этой самой мысли: про всѣ мысли, ощущенія и т. д. я говорю, что онѣ, какъ психическіе факты, непосредственно достовѣрны, или самоочевидны. Такъ какъ *всѣ* психическія состоянія, о которыхъ это мыслится теперь, не существуютъ теперь же въ наличной дѣйствительности, т. е. сами не сознаются *раздѣльно* въ данной мысли о нихъ, то мы пока и не имѣемъ права считать эту мысль непосредственно достовѣрной въ ея всеобщемъ значеніи, но самая форма *всеобщности* здѣсь *налицо*. Говоря: *всѣ* психическіе факты *вообще* безусловно достовѣрны какъ такіе, я можетъ быть ошибаюсь по существу, но что я при этомъ говорю именно о *всѣхъ* фактахъ, что здѣсь разумѣются всѣ, — это несомнѣнно, это дано въ самой наличности *этой* теперь существующей мысли.

Итакъ, въ данномъ потокѣ психическихъ состояній, одинаково достовѣрныхъ въ фактѣ своей наличности и съ этой стороны безразличныхъ къ истинѣ и лжи, необходимо однако сдѣлать важное различеніе. Смотря на все какъ на психическій фактъ, мы уже съ этой точки зрѣнія находимъ два рода такихъ фактовъ. А) Испытывается, напримѣръ, ощущеніе холода; въ непосредственномъ сознаніи этого факта нѣтъ ничего, выходящаго за его собственные предѣлы: холодно и больше ничего. Но Б) если на ваше заявленіе объ испытываемомъ вами ощущеніи какой-нибудь самоувѣренный потомокъ второго сына Ноева возразитъ: ну, нѣтъ, холодно-то вамъ — вовсе не холодно, — и вы, желая принципіально подорвать эту отрицательную критику, формулируете такую мысль: «*всѣ* непосредственно сознаваемые фактическія состоянія безусловно достовѣрны какъ такія», то эта ваша мысль, будучи сама, какъ мыслимая въ данный моментъ,

простымъ фактомъ психической наличности, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣчто большее, поскольку ею не только выражается безусловная достовѣрность ея самой, какъ данной (подобно первому заявленію объ ощущеніи холода), но и постулируется такая же достовѣрность *всѣхъ* психическихъ фактовъ, могущихъ быть налицо, но не находящихся налицо въ данный моментъ. Здѣсь такимъ образомъ существуетъ наличный психическій фактъ, собственное содержаніе котораго (мысль о *всеобщей* достовѣрности прямого сознанія) выходитъ за предѣлы всякой наличности, — данъ фактъ, *означающій* нѣчто большее всякаго факта.

Это формальное значеніе данной мысли (ея всеобщность) неотдѣлимо отъ самого факта этой мысли и, слѣдовательно, такой фактическій переходъ въ сверхфактическую область имѣетъ такую же несомнѣнную достовѣрность, какъ и всякій фактъ непосредственнаго сознанія: если достовѣрно, что существуютъ различныя ощущенія, чувства, желанія, представленія, то не менѣе достовѣрно, что существуютъ мысли *всеобщаго значенія,* существуютъ понятія, сужденія, умозаключенія, то-есть что существуетъ *разумъ.* Если, какъ было выше указано, самая всеобъемлющая система мыслей имѣетъ такую сторону, которою она не отличается отъ всякаго единичнаго психическаго факта, хотя бы самаго простого и безсодержательнаго (напримѣръ, *ощущается* горькій вкусъ во рту, *мыслится* философія Гегеля — и то и другое суть *одинаково* наличныя состоянія сознанія), то теперь намъ открывается другая точка зрѣнія, съ которой, напротивъ, самая несложная и скудная мысль, если только она имѣетъ въ себѣ формальный логическій элементъ всеобщности, или постулатъ къ сверхданному, тѣмъ самымъ выдѣляется изъ всего потока психической наличности какъ такой.

III.

Тотъ родъ достовѣрности, который присущъ всякому психическому факту, не можетъ быть отнятъ и у факта логическаго мышленія, то-есть у того факта, что нѣкоторыя мысли, сверхъ своего (субъективнаго) существованія въ качествѣ данныхъ психическихъ состояній, существуютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и въ (формально-объективномъ) значеніи всеобщихъ положеній, такъ что самая ихъ психическая наличность заключаетъ въ себѣ переходъ за предѣлы этой наличности.

Чтобы пояснить этотъ фактъ тѣмъ, кому онъ можетъ показаться противорѣчивымъ, позволю себѣ повторить — въ модернизованномъ видѣ — сравненіе нѣсколько тривіальное, но (въ первоначальномъ видѣ) освященное сѣдымъ авторитетомъ Гераклита. Существуютъ бумажные листки, не имѣющіе другого значенія, кромѣ своей реальной наличности; но есть и такіе, — какъ банковые билеты и другія цѣнныя бумаги, — которыя, кромѣ своей данной реальности, представляютъ еще всѣ возможныя реальности въ предѣлахъ обозначенной на нихъ цѣны. Всякій понимаетъ, что единичный характеръ такого листка, какъ этого наличнаго предмета, нисколько не противорѣчитъ его *общему* значенію, какъ представителя или эквивалента всякихъ другихъ предметовъ, которые не находятся съ нимъ вмѣстѣ налицо и однако имѣютъ съ нимъ несомнѣнно осуществимое соотношеніе. Подобнымъ же образомъ существуютъ психическія состоянія, прямое знаніе о которыхъ, или непосредственное сознаніе, не заключаетъ въ себѣ ничего кромѣ ихъ наличности, каковы единичныя ощущенія, представленія, аффекты, влеченія и т. д., — но также существуютъ и такія психическія состоянія, каковы положенія логической мысли (понятія, сужденія, заключенія), которыя говорятъ въ сознаніи не только за себя, за фактъ своего наличнаго существованія, но и за всевозможные другіе факты, въ наличности не существующіе, а лишь обозначаемые въ своемъ *общемъ* свойствѣ.

Конечно, формальная всеобщность мысли не ручается за матеріальную истинность ея содержанія (какъ и денежные знаки бываютъ фальшивыми). Тѣмъ не менѣе, во всякой данной мысли логическаго характера мы имѣемъ, кромѣ непосредственнаго сознанія самаго факта (что эта мысль мыслится), еще другое, столь же достовѣрное знаніе, что эта мысль имѣетъ всеобщее значеніе, что она есть нѣчто большее, чѣмъ наличный психическій фактъ. Это достовѣрное знаніе о логическомъ свойствѣ даннаго факта мышленія, сверхъ его свойства психическаго, нисколько не зависитъ отъ дальнѣйшей оцѣнки опредѣленнаго смысла и содержанія данной мысли. Логическая природа мышленія, какъ формально-всеобщаго, есть какъ бы нѣкоторый character indelebilis, дающій себя знать при самомъ нелѣпомъ и вздорномъ содержаніи данной мысли, подобно тому, какъ самые тяжкіе личные грѣхи священника не упраздняютъ всеобщей силы совершаемаго имъ таинства. Чтобы привести примѣръ логически безупречной нелѣпицы, не выдуманной ad hoc и однако достаточно яркій, я обра-

щусь къ дѣйствительному сновидѣнію, такъ какъ наяву всѣмъ умамъ свойственно избѣгать слишкомъ уже вопіющей безсмыслицы. Двадцать три года тому назадъ я видѣлъ весьма сложный и во многихъ отношеніяхъ замѣчательный сонъ, изъ котораго одна подробность относится къ нашему предмету. Между прочимъ, я видѣлъ себя ѣдущимъ на пароходѣ изъ Петербурга въ Бразилію. Только что скрылся изъ виду Кронштадтъ, какъ я услыхалъ отъ капитана, что черезъ три часа мы войдемъ въ устье рѣки Амазонки. На мой вопросъ о причинахъ столь необычайно скораго хода капитанъ, взглянувши на меня иронически, сказалъ: «Гдѣ вы учились физикѣ? Вы даже не знаете основного гидродинамическаго закона, что на морѣ время идетъ несравненно быстрѣе, чѣмъ на сушѣ, *потому что теченіе морскихъ волнъ, присоединяясь къ теченію времени, производитъ его ускореніе*». Я сейчасъ же вспомнилъ этотъ законъ, и ничто въ жизни не повергало меня въ такой глубокій конфузъ, какъ это непонятное забвеніе столь элементарной истины.

Разберемъ съ точки зрѣнія гносеологической этотъ случай, подобныхъ которому, хотя и менѣе яркихъ, не трудно было бы найти наяву. Можно ли по совѣсти утверждать, что мое прямое и достовѣрное знаніе о предметѣ этого разговора (сохранившееся въ моей памяти) ограничивалось только непосредственнымъ сознаніемъ психическаго факта, именно факта той нелѣпой мысли, высказанной воображаемымъ капитаномъ и сейчасъ же усвоенной мною? Вѣдь кромѣ этого единичнаго факта, что я услышалъ, или мысленно повторилъ эту мысль, я несомнѣнно зналъ, что эта мысль, которую я тогда считалъ истинною, а теперь долженъ признать нелѣпою, *во всякомъ случаѣ* имѣетъ формально всеобщее значеніе. Ибо совершенно несомнѣнно, что независимо отъ противоположной оцѣнки по существу, я и тогда, слыша ее, думалъ, и теперь, вспоминая, думаю о чемъ-то *не единичномъ, сверхданномъ, сверхфактическомъ*. Я зналъ и знаю, что подъ волнами, о которыхъ я мыслилъ, разумѣлись не тѣ только, что находились у меня передъ глазами, а *всякія* морскія волны вообще, что подъ временемъ, будто бы къ нимъ присоединявшемся, разумѣлось не время этого дня и часа, а всякое время вообще, равно какъ такой же всеобщій смыслъ имѣло и воображаемое его ускореніе. То, что здѣсь мыслилось, та опредѣленная связь, въ которую ставились явленія извѣстнаго рода, оказалось нелѣпостью. Но я зналъ, — и это знаніе было *абсолютно достовѣрно*, — что дѣло

идетъ о чемъ-то всеобщемъ, о міровомъ законѣ, а не объ одномъ психическомъ фактѣ этой мысли въ ея единичной наличности. Повторяю еще разъ: *всякая* мысль, хотя бы самая отвлеченная и общая, сознается какъ единичное испытываемое въ данный моментъ психическое состояніе, но *вмѣстѣ съ тѣмъ* мы имѣемъ о всякой же мысли, хотя бы самой пустой и даже нелѣпой, знаніе еще и съ другой, *логической* стороны, знаніе о формальной всеобщности составляющихъ ее терминовъ, совершенно независимо отъ реальнаго содержанія самой мысли.

IV.

Итакъ, имѣется два рода достовѣрнаго знанія: *непосредственное сознаніе испытываемыхъ психическихъ фактовъ какъ такихъ и непосредственное разумѣніе логическаго значенія нѣкоторыхъ изъ этихъ фактовъ: сознается текущая психическая наличность и понимается формальная всеобщность предполагаемой истины.*

Мы *необходимо различаемъ* наличность данной мысли, какъ единичнаго психическаго факта, отъ мыслимой истины, содержащейся въ фактѣ этой же мысли, но относящейся не къ нему одному, а имѣющей всеобщее значеніе. Тутъ возможно важное недоразумѣніе, требующее очень тонкаго разъясненія. Можно спросить: развѣ достовѣрность непосредственнаго сознанія, о которой говорилось въ «Первомъ началѣ теоретической философіи», не представляетъ также всеобщую *истину* своего рода? Безъ сомнѣнія, но вѣдь это есть истина нашего *размышленія* о непосредственномъ сознаніи, а не самого этого сознанія *какъ такого*. Сознаваемая психическая наличность можетъ возбуждать о своей достовѣрности и о качествѣ этой достовѣрности *общій* вопросъ, но самая общность этого вопроса и его разрѣшенія показываетъ, что дѣло здѣсь происходитъ въ области логическаго мышленія, выступающаго за предѣлы простой психической наличности, которая въ другихъ случаяхъ сознается непосредственно, не возбуждая никакого общаго вопроса. Вѣдь животныя и большинство людей сознаютъ же свои психическія состоянія, не предаваясь однако по этому поводу никакимъ гносеологическимъ размышленіямъ. Размышляя о достовѣрности непосредственнаго сознанія и о его предѣлахъ, мы очевидно *тѣмъ самымъ* выступали за эти предѣлы въ область логическаго мышленія. Что мы въ этомъ случаѣ *мыслили,* а не испытывали другія какія-нибудь состоянія сознанія, это было конечно наличнымъ

и единичнымъ психическимъ фактомъ, но то. *что* здѣсь мыслилось, имѣло сверхъ своей фактической наличности, всеобщее логическое значеніе. *Сознавалось,* что мыслится, сознавалось также, что мыслится то-то и то-то, и кромѣ этого понималось, что мыслимое относится не къ этому только психическому факту, а и ко всѣмъ другимъ того же рода.

Если бы наши мысли не имѣли сверхъ своей единичной психической наличности еще всеобщаго логическаго значенія, то нельзя было бы даже прійти къ понятію о достовѣрности непосредственнаго сознанія: переживаемыя состоянія сознавались бы непосредственно, но не сознавалось бы это сознаніе и его достовѣрность. Въ *размышленіи* о психической наличности эта наличность превращается въ нѣчто другое, въ логическій предметъ. и самый фактъ размышленія оказывается заразъ и фактомъ, и чѣмъ-то бо̀льшимъ, чѣмъ фактъ. Сознаніе психической наличности какъ такой становится достовѣрнымъ, лишь теряя свою непосредственность, переставая быть *только* наличнымъ психическимъ состояніемъ, превращаясь въ мысль о всякихъ такихъ состояніяхъ.

Психическое *состояніе сознается* непосредственно, но *достовѣрность* этого сознанія какъ такого не сознается только, а *признается,* и это признаніе, обнимая вмѣстѣ съ даннымъ и всѣ другія состоянія, относится не къ ихъ единичности какъ такой, а къ тому, что у нихъ есть общаго, то-есть возводитъ ихъ на степень логической мысли.

Ясно, что уже въ «Первомъ началѣ теоретической философіи», какъ и во всякомъ размышленіи, имѣлось неизбѣжно нѣчто двойное: психическая наличность, какъ матерія размышленія, и логическій процессъ, какъ самый актъ размышленія. Мы остановились тогда на другомъ еще болѣе общемъ пунктѣ, именно — мы получили *данное* отъ *искомаго.* Даннымъ мы признали всю психическую наличность какъ такую, слѣдовательно и логическое мышленіе *съ этой стороны,* какъ психическій фактъ. Но мы знаемъ теперь, что логическое мышленіе какъ такое имѣетъ значеніе, выходящее за предѣлы даннаго психическаго факта. Это не значитъ, конечно, что въ немъ должно признать наше искомое: ясно, напротивъ, что это мышленіе въ той мѣрѣ, въ какой оно намъ пока открылось, будучи уже чѣмъ-то больше, чѣмъ даннымъ, чѣмъ-то переходящимъ или перехватывающимъ за психическую наличность (трансцендентальнымъ), не есть еще то, чего мы ищемъ, не есть сама настоящая истина. Если бы логическій

характеръ мышленія по своему отличительному признаку (всеобщности) уже представлялъ собою самую истину (по существу), то должно было бы признать истиной и тотъ мнимый законъ гидродинамики, который, несомнѣнно, имѣетъ логическій характеръ всеобщности и однако столь же несомнѣнно долженъ быть признанъ нелѣпостью. Значитъ. логическая всеобщность мышленія не есть еще то, чего мы ищемъ, — не есть самая истина.

Это пока есть только путь къ истинѣ, средство исканія. Но такъ какъ интересъ *теоретической* философіи состоитъ не только въ обладаніи истиною, но и въ полной отчетливости этого обладанія, — не въ томъ только, чтобы прійти къ истинѣ, но чтобы видѣть и помнить, какъ приходятъ къ ней, — то мы должны теперь, прежде чѣмъ стремиться дальше къ искомому, изслѣдовать внимательно самый способъ или средство исканія, то-есть логическое мышленіе.

V.

Задача особаго рода предварительнаго изслѣдованія мышленія встрѣчается съ недоумѣннымъ вопросомъ. который былъ всего яснѣе высказанъ Гегелемъ, убѣдительно оспаривался Куно-Фишеромъ, но до сихъ поръ еще повторяется иными философствующими писателями [13].

Можно ли предварительно изслѣдовать мышленіе въ его достовѣрности, когда само такое изслѣдованіе очевидно можетъ совершаться только мышленіемъ, такъ что изслѣдуемое уже предполагается въ видѣ способа изслѣдованія, какъ извѣстное и достовѣрное? Это затрудненіе держится обыкновенно на ошибочномъ представленіи мышленія какъ какого-то матеріальнаго орудія, которымъ добывается истина. Какъ щипцами нельзя взять сами эти щипцы, такъ, думаютъ, и мышленіемъ нельзя изслѣдовать самое это мышленіе. Но при такой неразборчивости въ пользованіи метафорами не только гносеологія, но и болѣе простыя науки оказались бы невозможными. Однако, если бы на замѣчаніе, что солнце сѣло, какой-нибудь скептикъ

---

[13] Послѣдній разъ я встрѣтился съ нимъ года четыре тому назадъ, если не ошибаюсь, на страницахъ нашего журнала въ статьѣ покойнаго Н. Н. Страхова, который даже прямо высказывался въ смыслѣ невозможности гносеологіи. Упоминаемый журналъ — „Вопросы философіи и психологіи“. *Ред.*

сталъ спрашивать, на какой стулъ оно сѣло и на какомъ полу стоитъ этотъ стулъ, — то едва ли бы такой вопросъ испугалъ астрономовъ за существованіе ихъ науки. Не болѣе опасенъ для гносеологіи вопросъ, *чѣмъ* можемъ мы изслѣдовать мышленіе?

Если не ошибаюсь, и между машинами есть такія, которыя имѣютъ приспособленія для регулированія и контролированія собственнаго хода. Что же касается до мышленія, то его несомнѣнно характерное свойство, открываемое въ непосредственномъ сознаніи и хорошо отмѣченное въ философіи еще Платономъ и Аристотелемъ, состоитъ именно въ способности обращаться на самого себя, мыслить не только о предметѣ, но и о самомъ мышленіи о предметѣ, т. е. дѣлать себя своимъ предметомъ. Изслѣдованіе о мышленіи есть самоизслѣдованіе мысли, и такимъ образомъ падаетъ другое, гегелевское метафорическое возраженіе противъ гносеологіи, — что нельзя научиться плавать, прежде чѣмъ бросишься въ воду. Изслѣдуя природу мышленія, мы тѣмъ самымъ уже бросаемся въ потокъ мысли, и задача гносеологіи похожа здѣсь лишь на осторожность пловца, желающаго испытать и оцѣнить свои силы въ прибрежномъ плаваніи, прежде чѣмъ пускаться въ открытое море.

VI.

Хотя для мыслителя извинительно можетъ быть желаніе признать мышленіе безусловнымъ, себѣ довлѣющимъ началомъ и концомъ всего, но искушеніе принять это желаніе за истину и философствовать такъ, какъ будто бы вселенная дѣйствительно создавалась нашею мыслью, — это искушеніе не можетъ болѣе манить умъ тайною неизвѣданнаго подвига и неиспытаннаго наслажденія. Послѣ того какъ опытъ построенія всего изъ чистой мысли былъ въ полной мѣрѣ испробованъ (въ гегельянствѣ), легче становится исполнить нравственное требованіе философіи — мыслить добросовѣстно, заботясь прежде всего не о великолѣпіи, а объ основательности своихъ мысленныхъ построеній. Слѣдуя этому правилу, должно признать, что наше мышленіе не только не есть начало всего, но и не заключаетъ въ себѣ *всецѣлаго* начала себя самого. Оно можетъ и должно обращаться на себя, давать отчетъ о себѣ, регулировать и контролировать себя, но оно не есть нѣчто самосоздающееся и вполнѣ самосозданное (т. е. во всякомъ смыслѣ, а не въ формальномъ только). Условія

его дѣйствительности не могутъ быть выведены изъ него одного; они опредѣляются другимъ, и мышленіе, такимъ образомъ обусловленное, есть *реакція на нѣчто другое,* на то, что не есть мышленіе. Логическое мышленіе (значитъ и изслѣдованіе о немъ) не можетъ начинаться *вполнѣ* съ себя самого безъ всякой другой точки отправленія. И въ самомъ дѣлѣ, прежде чѣмъ мыслить логически, мы испытываемъ различныя психическія состоянія — ощущенія и душевныя волненія, стремленія и хотѣнія. На ихъ почвѣ, хотя не прямо изъ нихъ, выростаетъ, или къ нимъ прививается логическое мышленіе. Оно начинается не съ себя самого, а съ мысли о томъ, что дано въ другихъ психическихъ состояніяхъ. Ближайшая матерія логическаго мышленія заключается въ тѣхъ или другихъ фактахъ непосредственнаго сознанія. Слѣдуетъ ли отсюда, что все данное въ непосредственномъ сознаніи есть *тѣмъ самымъ* прямое условіе логическаго мышленія, такъ чтобы это второе вытекало изъ перваго, какъ потокъ изъ источника?

На самомъ дѣлѣ мы этого не находимъ. Можно сколько угодно испытывать ощущенія тепла и холода, мягкаго и жесткаго, горькаго и сладкаго, сколько угодно волноваться страхомъ и надеждой, враждою и любовью, предпринимать и исполнять всевозможныя движенія, и однако изо всего этого не выходитъ никакихъ логическихъ размышленій, — какъ это вообще и признается относительно животныхъ. Логическая мысль не есть всецѣло продуктъ другихъ психическихъ состояній, а образуется изъ нихъ при извѣстныхъ опредѣленныхъ *условіяхъ.* Въ нихъ-то намъ и нужно отдать себѣ прежде всего отчетъ.

Возьмемъ такую простую мысль: *днемъ* (при прочихъ равныхъ условіяхъ) всегда бываетъ *теплѣе, чѣмъ ночью.* Ясно, что эта мысль матеріально обусловлена тѣми фактами непосредственнаго сознанія, которые заключались въ ощущеніяхъ тепла и холода, свѣта и тьмы. Безъ этихъ ощущеній наша аксіома, за отсутствіемъ содержанія, была бы невозможна. Но простое возниканіе и исчезаніе тепловыхъ и свѣтовыхъ ощущеній очевидно само по себѣ не могло бы обусловливать нашу мысль. А именно, если бы эти ощущенія, сознаваемыя при своей наличности, сейчасъ же *забывались,* — т. е. оставались для насъ *за бытіемъ,* — то никакой общей мысли изъ нихъ, какъ уже несуществующихъ, не могло бы образоваться. Нельзя утверждать: *бываетъ,* если не помнятся тѣ многіе случаи, когда *было*

Итакъ, если психическіе факты сами по себѣ возникаютъ и исчезаютъ, то матеріею или первымъ условіемъ логической мысли могутъ быть не эти факты какъ такіе, а только ихъ *сохраненіе*. Непрерывное возниканіе и исчезаніе есть *время*, и мы должны признать время условіемъ всякаго психическаго быванія, а слѣдовательно и мышленія съ его *психической*, субъективной стороны; но мы видимъ, что то же мышленіе въ *логическомъ* своемъ значеніи не только не имѣетъ времени своимъ условіямъ, но, совершенно напротивъ, логическое мышленіе какъ такое обусловлено тѣмъ относительнымъ упраздненіемъ времени, которое называется *памятью*, или *воспоминаніемъ* [14]. Говоря образно, то, что помнится или воспоминается, тѣмъ самымъ *отнято* у времени, и только этими отнятыми жертвами времени питается логическая мысль.

Итакъ, логическое мышленіе прежде всего обусловлено *реакціею противъ времени со стороны чего-то сверхвременнаго, дѣйствующаго въ воспоминаніи.*

VII.

Ясно, что мыслить было бы невозможно, если бы то, о чемъ мыслится, возникая, сейчасъ же исчезало изъ сознанія, смѣняясь другимъ, также исчезающимъ, т. д., — мышленіе въ такомъ случаѣ было бы *матеріально* невозможно за отсутствіемъ предмета мысли. Прежде всего нужно, чтобы этотъ предметъ, т. е. та или другая совокупность психическихъ состояній, сохранялась въ теченіе времени въ видѣ воспоминанія. Безъ этого мышленіе невозможно; но одного этого для мышленія еще недостаточно. Память есть психическій фактъ, самъ по себѣ еще не имѣющій логическаго значенія. Положимъ, вспоминается цѣлый рядъ испытанныхъ состояній, цѣлыя картины пережитыхъ явленій, — это представляетъ очень сложный, но все-таки лишь субъективный, частный фактъ, особый видъ психологической наличности, приподнятой, такъ сказать, надъ формою времени, но все-таки не выходящей за предѣлы даннаго процесса. Помнится то-то и то-то, — въ этомъ фактѣ, самомъ по себѣ, не видно никакой возможности ручательства или представительства какихъ-нибудь другихъ фактовъ. Но когда высказывается хоть бы такое немудреное положеніе, что «днемъ бываетъ теплѣе, чѣмъ ночью», то

[14] Въ настоящемъ разсужденіи эти два психологическіе термина могутъ употребляться независимо отъ различія между ними.

тутъ, кромѣ памяти пережитыхъ тепловыхъ и свѣтовыхъ ощущеній, заключается еще кое-что другое, и прежде всего *обобщеніе* сохраненныхъ памятью психическихъ фактовъ — въ *словѣ*. Безсловесныя животныя не мыслятъ логически, хотя имѣютъ память. Слово есть для мышленія вторая необходимая основа, безъ которой одна первая не дѣйствительна. Приведенное положеніе, несмотря на свою простоту и пустоту, несомнѣнно переноситъ насъ, благодаря слову, въ область логическаго, т. е. всеобщаго, мышленія. Въ словѣ «днемъ» разумѣется всякій день, а не тѣ только дни, которые дѣйствительно находятся въ данномъ воспоминаніи, и подъ словомъ «тепло» разумѣется тепло вообще, а не тѣ только тепловыя ощущенія, которыя остались въ памяти.

Память поднимается надъ психическою наличностью лишь въ томъ смыслѣ, что состояніе, исчезнувшее въ настоящемъ, сохраняется въ сознаніи, какъ бывшее; но этому сохраненію подлежатъ единицы и группы психическихъ состояній въ томъ же видѣ, въ какомъ они были непосредственно даны: то, что помнится или воспоминается, есть именно *это* бывшее, и ничего болѣе. Оно можетъ быть очень простымъ, или очень сложнымъ, но и простота и сложность здѣсь имѣютъ чисто фактическій, единичный или изолированный характеръ. Вспоминается *только это*. Между тѣмъ каждое слово означаетъ, наоборотъ, не «это» (единичное), а «все такое». Воспоминаніе представляетъ то, чего нѣтъ въ наличности, но что было наличнымъ фактомъ, тогда какъ слово вовсе не имѣетъ *непремѣннаго* отношенія къ какой бы то ни было фактической наличности, настоящей, или прошедшей, — оно представляетъ и то, чего нѣтъ и никогда еще не бывало, но что можетъ быть, или что *мыслимо*. При томъ, если воспоминаемое есть группа различныхъ состояній, то фактическое отсутствіе внутренняго единства между этими состояніями не упраздняется памятью о нихъ, которая никакого новаго единства не создаетъ: воспоминаемые факты остаются такими же *разрозненными, отдѣльными* въ воспоминаніи, какими были въ прошедшей дѣйствительности. Напротивъ того, слово создаетъ своему содержанію новое единство, не бывшее въ наличности непосредственнаго сознанія. Между тою розою, которую я видѣлъ и нюхалъ двадцать лѣтъ тому назадъ, и тою, на которую смотрю теперь, нѣтъ никакой фактической связи (разумѣю между этими двумя группами психическихъ состояній), точно также между ними и тѣми розами, которыя, какъ мнѣ

представляется, цвѣтутъ въ саду китайскаго мандарина, или генералъ-губернатора Канады. Но общее обозначеніе — слово «роза» (звучащее такъ или иначе, или вовсе не звучащее — все равно) дѣлаетъ изо всего этого настоящее одно и совершенно упраздняетъ *отдѣльность* ощущеній, не оставляя на нее даже никакого намека.

Слово есть собственная стихія логическаго мышленія, которое безъ словъ такъ же невозможно, какъ воздухъ безъ кислорода и вода безъ водорода. Разумѣется, дѣло идетъ о словѣ вообще, независимо отъ тѣхъ или другихъ образовъ его проявленія. Слово есть слово независимо отъ того, держится ли оно въ умѣ, или произносится вслухъ, или пишется. или печатается. Существенно для слова только общность выражаемаго, или обозначаемаго, и постоянство выраженія, или обозначенія, а не то, чтобы эти выраженія или знаки воспринимались чрезъ это, а не другое внѣшнее чувство. Исключительная зависимость слова отъ опредѣленныхъ звуковыхъ сочетаній достаточно опровергается какъ существованіемъ идеографическаго письма, имѣющаго значеніе только для зрѣнія безъ всякаго отношенія къ слуху, такъ и возможностью усвоить нѣсколько языковъ, или перевода съ одного на другой, при чемъ слово-звукъ наглядно оказывается подвижною оболочкой слова-смыслъ [15]. Слово вообще есть *символъ*, т. е. знакъ, совмѣщающій въ себѣ наличную единичность со всеобщимъ значеніемъ. Слово есть элементъ всякой мысли, и нужно оставить, какъ неточное, ходячее утвержденіе, что слова сами по себѣ служатъ для выраженія именно *понятій*. Это ограниченіе слова лишь *одною* формою мышленія противорѣчитъ дѣйствительности. Такія слова, какъ *смеркается, разсвѣтаетъ, вечерѣетъ* и т. п., выражаютъ каждое не понятіе, а цѣлое сужденіе. Но самое это различеніе между понятіемъ и сужденіемъ, какъ формальными элементами мысли, можетъ быть намъ еще неизвѣстно или спорно, когда слово съ логическимъ

---

[15] Положимъ, извѣстные намъ памятники идеографіи (напримѣръ, у китайцевъ, или у египтянъ) созданы людьми говорившими, хотя и молчаливыми). Но если бы существовалъ гдѣ-нибудь цѣлый народъ глухонѣмыхъ, то, конечно, при благопріятныхъ условіяхъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, онъ неминуемо пришелъ бы къ какому-нибудь идеографическому обозначенію мыслей, т. е. къ беззвучному слову. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ глухонѣмого человѣка считать существомъ по природѣ безсловеснымъ.

своимъ значеніемъ всеобщности уже несомнѣнно существуетъ. Говоря «смеркается» или «разсвѣтаетъ» для выраженія того, что у насъ передъ глазами, мы безотчетно проявляемъ такой знакъ, который всегда и вездѣ и для всѣхъ можетъ обозначать всякій случай для разсвѣта или вечернихъ сумерекъ, — намъ дана здѣсь и хранится въ памяти такая готовая печать, которая можетъ налагаться на неограниченное число соотвѣтственныхъ явленій, чтобы сверхъ ощутимости сдѣлать ихъ еще и мыслимыми.

Но откуда же берется слово? Пусть на это отвѣчаютъ сразу тѣ, для которыхъ уже совершенно ясно, что значитъ здѣсь этотъ терминъ «откуда». А для насъ *пока* терминъ «откуда» обозначаетъ въ собственномъ смыслѣ только пространственное отношеніе, которое до природы слова вовсе не касается. Въ смыслѣ же вопроса чувствуется что-то другое, но что именно — пока неизвѣстно. Мы можемъ о словѣ съ ясностью и достовѣрностью утверждать лишь слѣдующее: 1) слово существуетъ какъ психическій фактъ; 2) всякому слову сверхъ фактическаго присутствія его въ наличномъ сознаніи присуще универсальное значеніе; 3) слово получаетъ свой психическій матеріалъ посредствомъ особаго психическаго факта, состоящаго въ реакціи чего-то сверхвременнаго противъ непрерывной смѣны наличныхъ состояній сознанія; 4) предполагая фактъ памяти, слово само предполагается мышленіемъ, которое безъ словъ не можетъ быть соединеніемъ *опредѣленныхъ* и *всеобщихъ* элементовъ, т. е. не можетъ имѣть *логическаго* значенія [16]; хотя тѣ или другія слова могутъ быть выдуманы, т. е. явиться условнымъ продуктомъ мыслительнаго процесса, но только на основѣ уже существующаго слова, безъ котораго невозможенъ и самый процессъ; первоначально же слово, какъ основа раздѣльнаго и отчетливаго мышленія, не можетъ быть на немъ же основано, а есть фактъ, предваряющій всякую рефлексію и не обусловленный субъективно ничѣмъ другимъ, кромѣ сохраненныхъ памятью данныхъ психическихъ состояній, такъ что само слово можетъ быть опредѣлено лишь какъ прямое воздѣйствіе чего-то сверхфактически всеобщаго на ту или другую отдѣльность единичныхъ психическихъ фактовъ, подобно тому какъ память есть прямая реакція чего-то

---

[16] Въ просторѣчіи называются мыслями и такія состоянія сознанія, которыя лишены опредѣленности и дѣйствительной всеобщности; но это лишь зачатки мысли, которые въ этомъ видѣ не образуютъ настоящаго мышленія.

сверхвременнаго на процессъ непрерывнаго возникновенія и исчезанія психическихъ состояній. Какъ *память*, поднимаясь надъ смѣной моментовъ непосредственнаго сознанія, *удерживаетъ исчезающее* и возвращаетъ исчезнувшее, такъ *слово, поднимаясь, кромѣ того, надъ существованіемъ дробныхъ явленій, собираетъ разрозненное* въ такое единство, которое всегда шире всякой данной наличности и всегда открыто для новой. Память есть надвременное въ сознаніи, слово есть и надвременное и надпространственное. Ставя пространство и время какъ первоначальныя формы чувственнаго созерцанія, а чрезъ это и всего дальнѣйшаго познанія, Кантъ ошибся, не оцѣнивъ достаточно гносеологическаго значенія двухъ психическихъ основъ, непосредственно освобождающихъ сознаніе отъ полнаго подчиненія времени и пространству.

VIII.

Внутренняя, сверхвременная и сверхпространственная связь психическихъ состояній, или данныхъ прямого сознанія, представляемая словомъ, сама по себѣ еще не образуетъ мышленія. Слово есть ближайшее предположеніе всякой возможной мысли, собственный ея элементъ, но оно еще не даетъ дѣйствительной мысли. Если мы будемъ произносить тѣ или другія слова по одиночкѣ, или соединяя ихъ внѣшнимъ образомъ (напримѣръ, по созвучію), то изъ этого никакой мысли не выходитъ. Точно также, когда мы соединяемъ различныя представленія — какъ тѣ, которыя уже обобщены и объективированы словомъ, такъ и тѣ, которыя остаются на степени индивидуальныхъ воспоминаній — когда мы ихъ соединяемъ по правиламъ такъ называемой ассоціаціи — по смежности, по сходству и по контрасту, воспроизводя при этомъ лишь тотъ порядокъ, въ которомъ одно представленіе фактически напоминаетъ намъ другое, то и тутъ мы не входимъ въ область мышленія: такъ называемые «законы ассоціаціи идей» суть лишь пріемы памяти, а вовсе не мысли. Ими руководствуется умъ или тогда, когда онъ случайно бездѣйствуетъ (напримѣръ, въ разговорѣ о пустякахъ), или тогда, когда онъ вовсе теряетъ способность мышленія (напримѣръ, при прогрессивномъ параличѣ мозга, одинъ изъ вѣрныхъ признаковъ котораго есть именно безотчетное подчиненіе внѣшнимъ ассоціаціямъ представленій).

Мышленіе происходитъ изъ воспоминаній чрезъ слова. Память даетъ ему устойчивость противъ смѣны состояній во времени, слово освобождаетъ его и отъ временной, и отъ пространственной дробности; такимъ образомъ создаются условія для возможности мышленія. Но что же требуется для его собственной дѣйствительности? Въ чемъ настоящая мысль?

Когда раздается какая-нибудь рѣчь (т. е. производится нѣкоторое соединеніе словъ), то хотя бы значеніе отдѣльныхъ словъ и было совершенно извѣстно, но если *цѣль* ихъ соединенія, или общій смыслъ рѣчи остается неясенъ, то мы спрашиваемъ: что онъ хочетъ этимъ сказать? — и если на этотъ вопросъ получаемъ отвѣтъ: ничего! — то окончательно оставляемъ всю рѣчь безъ вниманія въ полной увѣренности, что это не мысль, а лишь наборъ словъ, — хотя самый вопросъ показывалъ, что всякая рѣчь (уже заключающая въ самыхъ своихъ элементахъ, т. е. словахъ, общую возможность мышленія) предполагается какъ выраженіе опредѣленной мысли, которая однако при отсутствіи опредѣленной воли, или намѣренія, оказывается не дѣйствительною, а только кажущеюся мыслью.

Итакъ, для мысли дѣйствительной, кромѣ *мыслительнаго состава* съ его общимъ значеніемъ, требуется еще *предпоставленное назначеніе этого состава служить нѣкоторой положительной цѣли.* Это намѣреніе, предшествующее дѣйствительной мысли, и слѣдовательно, стоящее *за* мыслью, очень мѣтко называется поэтому (на русскомъ языкѣ) *замысломъ.*

Такимъ образомъ, опредѣлились три непремѣнныя условія мышленія:

1) *память,* дающая мышленію первый пребывающій или *временеупорный* матеріалъ;

2) *слово,* придающее этому матеріалу первоначальную форму всеобщности, или свободу отъ эмпирическихъ условій субъективнаго психическаго процесса;

3) и къ этимъ двумъ условіямъ возможности мышленія, чтобы сдѣлать его дѣйствительнымъ, привходитъ третье — *замыселъ,* создающій мысль, какъ необходимый путь къ задуманной цѣли.

СТАТЬЯ ТРЕТЬЯ.

Форма разумности и разумъ истины.

I.

Формальная достовѣрность разума прямо *выростаетъ* изъ безспорной достовѣрности, изъ самоочевидности непосредственнаго сознанія или данныхъ психической наличности. Если не можетъ быть спора о фактѣ *ощущаемаго* мною здѣсь и теперь холода, то также безспорна и *мысль* о самомъ холодѣ или холодѣ *вообще*, — мысль, которая, хотя возникла у меня также *теперь* и *здѣсь*, но которая не покрывается этимъ психическимъ фактомъ, а сознается — и притомъ такъ же прямо и непосредственно сознается, сверхъ того, какъ относящаяся одинаково и безразлично ко всѣмъ ощущеніямъ холода, кѣмъ бы, когда бы и гдѣ бы они ни испытывались.

Съ тою же самою непосредственною достовѣрностью, съ которою мы ощущаемъ наличную дѣйствительность холода, съ тою же самою мы *разумѣемъ* возможность всеобщаго значенія того *качества*, которое дано въ этомъ нашемъ ощущеніи; потому что, когда мы утверждаемъ хотя бы только то, что холодъ есть ощущеніе, бывающее иногда пріятнымъ, а иногда непріятнымъ, то откуда бы мы ни почерпнули такое утвержденіе (объ этомъ рѣчь еще впереди), мы во всякомъ случаѣ знаемъ съ абсолютною несомнѣнностью, *что* собственно мы въ этомъ утвержденіи *разумѣемъ, къ чему* собственно оно относится, а именно: не къ тому ощущенію холода, которое мы въ данный моментъ испытываемъ или не испытываемъ, а ко *всякому* холоду, который во всякій моментъ и во всякомъ мѣстѣ всякимъ субъектомъ можетъ испытываться или не испытываться. Короче сказать, мы разумѣемъ это опредѣленное качество совершенно независимо ни отъ какой наличности, и однакоже эта самая свобода отъ наличности несомнѣнно есть *налицо* существующій, непосредственно психически данный и съ этой стороны безусловно достовѣрный фактъ сознанія. Я вѣдь прямо и непосредственно знаю, что *теперь и здѣсь думаю о томъ, что не есть теперь и здѣсь*. Разумное мышленіе, хотя бы въ самомъ зачаточномъ состояніи, въ видѣ какого-нибудь отвлеченнаго понятія, о томъ или другомъ конкретномъ чувственномъ качествѣ или явленіи, уже дано въ непосредственномъ сознаніи, какъ

нѣкоторая его наличность, *перерастающая саму себя*, какъ психическій фактъ, переставшій быть *только* психическимъ фактомъ, — непосредственно перехватывающій своимъ всеобщимъ значеніемъ черезъ свою единичную дѣйствительность.

Эта формальная объективная сущность разума по своей неоспоримой достовѣрности составляетъ, въ связи съ такою же безусловною достовѣрностью субъективныхъ данныхъ непосредственнаго сознанія, вторую исходную точку теоретической философіи, и я желалъ бы сдѣлать ее настолько же ясною и несомнѣнною для всякаго философствующаго читателя, насколько она ясна и несомнѣнна для меня съ тѣхъ поръ, какъ я сталъ отдавать себѣ отчетъ въ томъ, что такое мышленіе. Пусть же не посѣтуютъ на меня, что прежде, чѣмъ перейти къ особому предмету настоящей статьи, я еще разъ остановлюсь на этой первичной истинѣ. Тотъ читатель, которому дѣло и безъ того ясно, можетъ вовсе пропустить то, что сейчасъ слѣдуетъ подъ цифрой II.

II.

Прежде всего должно помнить, что объ отдѣльныхъ душахъ, какъ независимыхъ субстанціяхъ, о разныхъ степеняхъ ихъ развитія и возрастанія, а также, съ другой стороны, о тѣлѣ какъ реальности, о мозгѣ, нервахъ и ихъ физіологическихъ отправленіяхъ и въ связи съ этимъ — о происхожденіи высшихъ видовъ душевной жизни изъ низшихъ, у насъ теперь не можетъ быть никакой рѣчи, такъ какъ ничего достовѣрнаго объ этомъ мы *заранѣе* не знаемъ, а главная забота теоретической философіи — о достовѣрности того, что она утверждаетъ.

Когда, испытывая извѣстное ощущеніе (а также не испытывая его), мы мыслимъ о немъ въ его всеобщей значимости, то эта мысль есть тутъ единичное и наличное состояніе сознанія, самымъ дѣломъ перерастающее данную наличность душевной жизни [17].

---

[17] Кому слово п е р е р а с т а т ь кажется слишкомъ простымъ для философіи, тотъ безвозбранно можетъ замѣнить мое выраженіе такимъ: „эта мысль самымъ актомъ своего объективнаго формулированія трансцендируетъ свою субъективную актуальность и императивно постулируетъ универсальность интеллекта". Впрочемъ, вообще и кромѣ шутокъ я желалъ бы узнать, что можно имѣть противъ пользованія въ философіи общими понятіями органическаго порядка (какъ „ростъ

Всякая мысль, хотя бы самая простая и пустая, не можетъ однако быть настолько проста и пуста, чтобъ въ ней нельзя было различить двухъ самостоятельныхъ, хотя и существенно связанныхъ между собою сторонъ; всякую мысль можно и неизбѣжно брать, во-первыхъ, какъ единичное состояніе субъективнаго сознанія, или какъ данное текущей психической наличности, и, во-вторыхъ, какъ то мыслимое, что въ этомъ единичномъ состояніи обозначается не единичнымъ, а всеобщимъ образомъ, какъ нѣчто объективное, если не по содержанію, то во всякомъ случаѣ *по формѣ*. Эти двѣ стороны такъ же невозможно раздѣлить между собою, какъ и свести ихъ одну на другую. Раздѣлить нельзя, потому что никакая *мысль* (и въ этомъ ея специфическое отличіе отъ прочихъ состояній сознанія) никогда не бываетъ *только* состояніемъ сознанія, а съ другой стороны, невозможно допустить и такое *мыслимое*, которое бы не было дано и какъ нѣкоторое психическое состояніе, такъ какъ иначе это было бы мыслимое, которое вовсе не мыслится, что нелѣпо. Что же касается до сведенія одной изъ этихъ сторонъ на другую, то оно невозможно потому, что, придавая по необходимости объективное значеніе тому, о чемъ мы мыслимъ, мы никогда вмѣстѣ съ тѣмъ не переносимъ такого значенія и на самый фактъ этой мысли, оставляя за нимъ, напротивъ, его свойство субъективнаго состоянія сознанія; такъ, я знаю съ полною несомнѣнностью, что мыслимый мною холодъ, т. е. самое понятіе холода, есть по моей же мысли одно и то же, независимо отъ времени, мѣста и различія субъектовъ, но тотъ фактъ, что я теперь мыслю именно о холодѣ, никакой объективной и всеобщей значимости не имѣетъ, и есть совершенно такое же единичное и преходящее субъективное состояніе, какъ и тотъ *ощущаемый* мною ознобъ, по поводу котораго, положимъ, возникла эта моя мысль, и котораго я, конечно, не стану объективировать и обобщать. Ни въ какомъ случаѣ не стану я утверждать, что самый этотъ психическій фактъ какъ такой (фактъ ли ощущенія, или фактъ мысли — все равно) есть что-нибудь за предѣлами данной своей наличности. Такимъ образомъ, не только въ отношеніи между ощущеніемъ и мыслью, но и въ предѣлахъ самой мысли непосредственно сознается и пребываетъ различіе между испытываемымъ психическимъ состояніемъ и тѣмъ, что въ этомъ состояніи выражается или обозначается. Первое есть на-

„перерастаніе“) послѣ того, какъ вся психологія и у Гербарта и въ англійской школѣ наводнена понятіями механическаго значенія.

личный фактъ мышленія, второе есть мыслимое какъ всеобщее. Въ этой моей единичной, субъективной мысли мыслится не она только, но также ея другое и всеобщее. Поскольку мыслимое есть по необходимости *не мое* только состояніе, а и нѣчто другое, — мышленіе имѣетъ природу *объективную;* поскольку мыслимое есть по необходимости не въ этомъ только случаѣ, а во всякомъ, — мышленіе имѣетъ природу *универсальную* или вселенскую.

Въ прежнемъ разсужденіи [18], какъ примѣръ разумнаго мышленія, я нарочно выбралъ мысль *безумную*, такую, которая могла быть формулирована только во снѣ или въ психіатрической лѣчебницѣ, выбралъ для того, чтобы яснѣе показать, что дѣло идетъ пока не объ особенномъ содержаніи той или другой мысли, которое можетъ быть истиннымъ и ложнымъ, осмысленнымъ и нелѣпымъ, достовѣрнымъ и невѣроятнымъ. а только о всеобщей *формѣ* всякаго мышленія, которая всегда одна и та же, для всѣхъ случаевъ имѣетъ одинакій смыслъ, во всякомъ случаѣ — истинна и безусловно достовѣрна. Точно также, когда я говорилъ о непосредственномъ сознаніи [19], я нарочно взялъ примѣръ страннаго сновидѣнія — опять таки, чтобы показать, что важна пока не проблематическая реальность сознаваемаго или того, *что* испытывается, а лишь безусловная достовѣрность самаго факта, что это *испытывается*.

III.

Итакъ, мы имѣемъ двоякую достовѣрность одинаково неоспоримую: субъективную достовѣрность непосредственнаго сознанія въ данныхъ его наличныхъ состояніяхъ и объективную достовѣрность разумнаго мышленія въ его всеобщей формѣ.

Но развѣ это то, что нужно, настоящее искомое? Существуетъ все переживаемое какъ фактъ. существуетъ все мыслимое какъ логическая форма. Но уже въ самомъ этомъ понятіи формы заключается требованіе содержанія, и при томъ не какого-нибудь, а сообразнаго съ формой (адэкватнаго ей). Въ логическомъ образѣ мысли, хотя бы мысли самой пустой, самой нелѣпой, самой ложной, содержатся непремѣнные признаки объективности, всеобщности, необходимости. Между тѣмъ со стороны содержанія не только пустыя, нелѣпыя и

---

18 См. выше „Достовѣрность разума“.

19 См. выше „Первое начало теоретической философіи“.

ложныя мысли не соотвѣтствуютъ этимъ формальнымъ требованіямъ мышленія, но имъ не адэкватенъ и самый богатый научный опытъ. Ибо этотъ опытъ въ окончательномъ анализѣ всегда представляетъ два элемента: онъ всегда можетъ быть сведенъ къ фактамъ сознанія, такъ или иначе пережитымъ, и затѣмъ такъ или иначе переработаннымъ умственною дѣятельностью, т. е. введеннымъ въ логическую или разумную форму мышленія. Но никакая совокупность состояній сознанія. пережитыхъ, или переживаемыхъ тѣмъ или другимъ (эмпирическимъ) субъектомъ, или наличною совокупностью субъектовъ, не можетъ наполнить собою логической формы, т. е. не можетъ удовлетворить разума, по той простой причинѣ, что форма разума *безусловна,* именно требуетъ или формально полагаетъ безусловную объективность, безусловную всеобщность, а тѣмъ самымъ и безусловно необходимую связность своего содержанія. Между тѣмъ опытъ, хотя бы самый обширный и научный, исходя изъ данныхъ наличнаго сознанія, или изъ текущей, не исчерпанной совокупности фактическаго переживанія, можетъ имѣть притязаніе лишь на *условную* объективность, условную общность или обобщенность и условную связность своего содержанія.

Съ другой стороны, имѣется элементъ безусловнаго въ нашемъ знаніи — именно, во-первыхъ, безусловная достовѣрность переживаемыхъ состояній сознанія какъ такихъ и, во-вторыхъ, безусловная достовѣрность логической формы мышленія какъ такой. Но это безусловность пустая, какъ ограниченная, *одномѣрная* безконечность линіи въ одномъ случаѣ, *двухмѣрная* безконечность плоскости — въ другомъ.

Пустота безусловной формы есть данное, безспорно-существующее, искомое же есть ея наполненіе. Само исканіе, требованіе есть несомнѣнный фактъ. Имъ уже по необходимости опредѣляется и свойство искомаго, требуемаго. Мы знаемъ чего ищемъ. Уже въ древности было обращено вниманіе на этотъ парадоксальный фактъ: есть хотѣніе, стремленіе, исканіе познать истину, слѣдовательно, она уже извѣстна, ибо неизвѣстнаго нельзя и желать — ignoti nulla cupido. Затрудненіе устраняется сразу очевиднымъ различіемъ между извѣстностью истины какъ *понятія* и знаніемъ *самой* истины [20].

---

[20] У Гегеля, согласно его точкѣ зрѣнія, это различіе принимаетъ такой видъ, что извѣстное изначала понятіе истины есть общее неопредѣлившееся, или неразвитое понятіе (только an sich), а та

А въ чемъ же дается понятіе объ истинѣ, какъ не въ той формѣ разумности, которая есть несомнѣнный фактъ? Мы видѣли, что эта форма для повседневнаго сознанія находится въ состояніи *разсѣянія* и *безразличія*, такъ что облекаетъ и такія мысли, которыя по содержанію могутъ быть характеризованы какъ сонный бредъ. Сосредоточить эту разсѣянную форму въ ней самой, отрѣшить ее отъ несоотвѣтствующаго ей условнаго содержанія, оставляющаго ее саму по себѣ безсодержательною, то-есть изъ безразличнаго понятія превратить ее въ живой *замыселъ*, — вотъ первая существенная задача философіи.

Фактически несомнѣнно, что замыселъ вообще, — всякій замыселъ, есть начало живого движенія, оплодотворяющее всякую мысленную матерію. Замыселъ есть то творческое *да будетъ*, которое изъ хаоса фактическихъ состояній сознанія создаетъ умственные мірки и міры. Существуетъ *память* какъ общій неопредѣленный подъемъ сознанія надъ потокомъ временной смѣны, но память сама по себѣ лишь фактически, случайно спасаетъ кусочки и куски пережитыхъ психическихъ состояній, и ея содержаніе остается сверхвременнымъ, увѣковѣченнымъ, но все-таки *хаосомъ*, — и только съ замысла житейскаго и научнаго *познанія* начинается новый процессъ образованія, превращающій личную и собирательную память въ житейскій, историческій, научный *опытъ*.

Существуетъ *слово* — второй подъемъ сознательной жизни надъ текущею наличностью, надъ *πγαταϱετ*. Но и полнота слова есть лишь обиліе всякихъ обломковъ пережитаго, приведенныхъ къ возможному схематическому порядку, въ предѣлахъ котораго текущая жизнь создаетъ дѣйствительность новыхъ безчисленныхъ хаосовъ, и только замыселъ — и цѣпь замысловъ — *логическаго разсужденія* въ нѣкоторой мѣрѣ спасаетъ сознаніе отъ этого *словеснаго безначалія* и дурной безконечности.

Но кромѣ всѣхъ этихъ частныхъ замысловъ эмпирическаго и

сама истина, которая ищется, есть то же понятіе, діалектически развитое въ полноту своихъ опредѣленій (an und für sich). Нѣтъ надобности заранѣе пререкаться съ такимъ взглядомъ. Замѣтимъ, однако, что по діалектической методѣ самого Гегеля понятіе истины развившись до полноты своихъ опредѣленій, должно перейти въ свое другое, то-есть полная истина не можетъ вмѣститься въ сферу понятія вообще (хотя бы въ самомъ широкомъ, гегеліанскомъ смыслѣ).

логическаго познанія, разрастающихся въ болѣе и болѣе широкіе круги научнаго опыта и формальнаго пониманія, есть единый, единственный по своему предмету замыселъ — *знать саму истину*. Этотъ замыселъ, какъ и всякій другой, есть, во-первыхъ, самодостовѣрный фактъ наличнаго сознанія: поскольку онъ имѣется, постольку и познается. Во-вторыхъ, и также подобно всѣмъ прочимъ замысламъ, замыселъ безусловнаго познанія самой истины, т. е. не истины единичнаго факта и не истины всеобщей (allgemein gültige) логической формы, — а познанія истины по существу, или какъ безусловно-сущаго. — этотъ замыселъ, если только онъ есть дѣйствительный, живой актъ рѣшенія, а не призрачная velleitas, становится началомъ движенія. собирающаго психическую наличность въ матеріалъ сложнаго процесса, направленнаго къ исполненію первоначально замышленнаго. Въ-третьихъ, — и здѣсь отличительная особенность этого, собственно-философскаго замысла отъ всѣхъ другихъ, — онъ безусловенъ не только въ смыслѣ своей субъективной самодостовѣрности, но и со стороны своего предмета или содержанія. Этотъ предметъ самъ по себѣ уже имѣетъ безусловное значеніе, безусловную цѣнность. Онъ уже заранѣе признанъ въ своемъ абсолютномъ достоинствѣ, которое не отвергается и никакимъ скептицизмомъ. Сомнѣніе относится лишь къ возможности исполненія. а не къ достоинству самой задачи по предмету ея. Но и возможность исполненія лишь по недоразумѣнію отвергается съ точки зрѣнія скептицизма. Обыкновенно познаніе истины по существу признается невозможнымъ на основаніи предположенія, которое въ грубой схемѣ можетъ быть представлено такъ: есть, съ одной стороны, нѣкоторое X, называемое истиной. о которомъ извѣстно только, что есть нѣчто огромное — *μεγάλη ἡ ἀλήθεα*, — а, съ другой стороны, есть нѣчто, по природѣ ограниченное, или сравнительно малое, называемое человѣческимъ умомъ, и задача философіи, предполагается, состоитъ въ томъ, чтобы это огромное вмѣстить въ этомъ маломъ, — задача очевидно неисполнимая для философа. хотя бы его умъ вмѣстительностью своею былъ подобенъ шароварамъ философа Хомы Брута. Словомъ сказать, этотъ вульгарный скептицизмъ, — ищущій обыкновенно болѣе тонкихъ и прикрашенныхъ выраженій, не измѣняющихъ существа дѣла, — зиждется на пространственно-механическомъ представленіи истины, познающаго ума и отношенія между ними. Такъ какъ подобное представленіе во всякомъ случаѣ неосновательно, какъ принимаемое вполнѣ

безотчетно, то скептикъ серьезный и послѣдовательный долженъ заявить, что о существѣ истины, о познающемъ умѣ и объ отношеніи между ними онъ ровно ничего не знаетъ, а потому и не можетъ предрѣшать заранѣе неисполнимость философской задачи; но, видя наличность чужого замысла, долженъ отойти въ сторону и смотрѣть, что изъ этого выйдетъ.

IV.

Итакъ, кромѣ наличности психическихъ состояній какъ такихъ и наличности логической формы мышленія какъ такой, дается философскій замыселъ познанія истины по существу. Этотъ замыселъ уже самою наличностью своею, какъ фактическое требованіе настоящей, подлинной безусловности, расширяетъ наше мышленіе. Разумность — такъ безразличная форма всякаго содержанія переходитъ въ требованіе опредѣленнаго содержанія, именно безусловнаго, или всецѣлаго — опредѣляетъ себя какъ утвержденіе самой истины, стремящееся стать разумомъ истины.

Въ непосредственно-достовѣрномъ, самоочевидномъ фактѣ *неудовлетворенія* формальною разумностью — субъектъ философіи являетъ себя какъ *становящійся разумъ истины.* Тутъ житейское воззрѣніе — то самое, для котораго солнце встаетъ съ востока и въ видѣ блестящей тарелочки передвигается по огромной голубой чашѣ, опрокинутой надъ землею — это самоувѣренное, но до чрезвычайности недостовѣрное воззрѣніе, повидимому, исправленное, но на самомъ дѣлѣ лишь запутанное и испорченное школьнымъ догматизмомъ Декарта и Комп., — опять выступаетъ со своимъ излюбленнымъ вопросомъ: «Да *кто* же этотъ субъектъ? Чтобы становиться разумомъ истины, нужно существовать, а существовать въ собственномъ смыслѣ значитъ быть субстанціей, — такъ не есть ли этотъ вашъ *субъектъ* мыслящая субстанція или вещь Декарта, монада Лейбница, отдѣльная индивидуальная «душа» старой спиритуалистической психологіи? А если нѣтъ, то о комъ же вы говорите? *Кто* этотъ субъектъ? Назовите его по имени!»

На такое требованіе школьно-житейскаго воззрѣнія, какъ на вопросъ ослѣпленнаго циклопа Полифема, субъектъ философіи долженъ, подобно хитроумному Одиссею, отвѣтить такъ: «Кто я? — *Никто!*» А если тотъ будетъ настаивать и обижаться, можно дать этому отвѣту такое поясненіе: вопросъ эмпирическаго воззрѣнія: *кто*

ты? можетъ быть обращенъ лишь къ эмпирическому же субъекту, который не имѣетъ надобности скрывать своего имени: это каждый разъ есть тотъ обыватель, что по тѣмъ, или другимъ побужденіямъ рѣшается философствовать сначала, отрѣшившись отъ школьныхъ предразсудковъ. Какъ истинное солнце сжимается для этого воззрѣнія въ колобродящій по небесному своду кружокъ въ нѣсколько дюймовъ діаметра, такъ и истинный субъектъ философіи сжимается здѣсь въ Петра Петровича, или Сидора Карпыча, пишущихъ философскія сочиненія. Значитъ вопроса *кто?* здѣсь и ставить нечего. Ну, а если дѣло идетъ о чемъ-нибудь другомъ, болѣе важномъ, то, вмѣсто отвѣта, должно обратить вниманіе спрашивающаго на то соображеніе, что вѣдь и по формальной логикѣ нельзя придавать *безусловнаго* значенія *условнымъ* логическимъ подставкамъ, которыя въ философскихъ построеніяхъ необходимы не менѣе, но и не болѣе, чѣмъ деревянные лѣса при постройкѣ каменныхъ зданій.

Предположеніе спиритуалистическаго догматизма о безусловной истинности отдѣльныхъ реальныхъ единицъ сознанія, которыя однако уже самою множественностью своею обличаются какъ условныя, — это предположеніе ясно показываетъ, что мысль еще не стала здѣсь на безусловную или истинно-философскую точку зрѣнія. А какъ только она на нее становится, хотя бы сперва лишь въ качествѣ философскаго требованія или замысла, такъ сейчасъ же неизбѣжно философствующій субъектъ перестаетъ сосредоточиваться на своей мнимой субстанціальности — умственный центръ тяжести съ внутреннею необходимостью переставливается изъ его ищущаго *я* въ искомое, т. е. въ саму истину, а эмпирическая отдѣльность и обособленность его *я* естественно отпадаетъ по принадлежности въ область житейскаго практическаго сознанія, переставшаго ограничивать кругъ его истиннаго самосознанія.

Слѣдуетъ провести далѣе и тѣмъ самымъ смирить горделивую аналогію, которую Кантъ проводилъ между Коперникомъ и собою: онъ, Кантъ, какъ нѣкій *Коперникъ философіи,* показалъ, что *земля* эмпирической реальности, какъ зависимая планета, вращается около идеальнаго *солнца* — познающаго ума. Однако астрономія не остановилась на Коперникѣ, и теперь мы знаемъ, что центральность солнца есть лишь относительная, и что наше свѣтило имѣетъ свой настоящій центръ гдѣ-то въ безконечномъ пространствѣ. Такъ же и Кантовское солнце — познающій субъектъ — должно быть лишено

неподобающаго ему значенія. Наше *я*, хотя бы трансцендентально раздвинутое, не можетъ быть средоточіемъ и положительною исходною точкой истиннаго познанія, при чемъ философія имѣетъ передъ астрономіей то преимущество, что центръ истины, находящійся не въ «дурной», а въ хорошей безконечности, можетъ быть всегда и вездѣ достигнутъ — извнутри.

Кто думаетъ о самой истинѣ, тотъ, конечно, не думаетъ тутъ о своемъ *я*, — не въ томъ смыслѣ, чтобы онъ *терялъ* самосознаніе, а въ томъ, напротивъ, что онъ *пріобрѣтаетъ* для своего пустого *я* новое и при томъ самое лучшее — безусловное содержаніе, хотя сперва лишь въ замыслѣ, въ предвареніи. Уже въ актѣ рѣшенія познавать саму истину мыслящее *я* становится формою истины, — формою какъ бы въ зародышѣ. Но уже и въ зародышѣ своей познаваемости сама безусловная истина обладаетъ своимъ отличительнымъ качествомъ, она ни въ какомъ случаѣ не можетъ представлять собою чего-нибудь частичнаго, ограниченнаго и обособленнаго. Зародышъ самой истины есть зародышъ ея *всецѣлости*, и внутренній ростъ этого зародыша можетъ быть только развитіемъ истинной всецѣлости.

Развитіе это не должно представляться какъ процессъ *безличный*. Безъ сомнѣнія, философія есть дѣло философа, она собственно есть философствованіе; но если бы данный эмпирическій субъектъ и въ философствованіи своемъ не поднимался надъ своимъ житейскимъ уровнемъ, если бы здѣсь проявлялись только мысли этого обывателя, Карпа Семеновича, о разныхъ предметахъ, обычно относимыхъ къ философіи, то кажется ясно, что такія измышленія отдѣльнаго субъекта какъ такого не могли бы имѣть общаго значенія и интереса. Ясно, что истинная философія начинается тогда, когда эмпирическій субъектъ поднимается сверхличнымъ вдохновеніемъ въ область самой истины. Ибо если и нельзя заранѣе опредѣлить, что есть истина, то *должно* сказать во всякомъ случаѣ въ чемъ ея нѣтъ, а именно, ея нѣтъ въ области отдѣльнаго, обособленнаго *я*, которое изъ себя, какъ центра, описываетъ болѣе или менѣе длиннымъ, но всегда ограниченнымъ радіусомъ кругъ личнаго существованія. Если бы истина была здѣсь, то ея не зачѣмъ было бы искать, и самая мысль о философіи какъ познаваніи безусловной истины не могла бы возникнуть. А разъ такая мысль возникла и въ самомъ дѣлѣ овладѣла мыслящимъ, то онъ уже тѣмъ самымъ внутренно разорвалъ оковы своей мнимой отдѣльности, сталъ субъектомъ сверхличнымъ, и понятно, что эти

разорванныя оковы, а также и все то, чѣмъ школьный догматизмъ старался и старается ихъ опять спаять — всѣ эти псевдофилософскія понятія мыслящихъ субстанцій, монадъ, реальныхъ единицъ, сознанія и т. д. — все это теряетъ существенное значеніе, сознается какъ überwundener Standpunkt. Ясно, что эта Ueberwindung есть необходимое условіе дальнѣйшаго философствованія.

Не то, чтобы границы эмпирическаго обособленія перестали существовать для философской мысли, или потеряли *всякій* интересъ для нея, но ихъ продолжающееся существованіе и остающійся интересъ теперь совсѣмъ другіе, ибо *центръ бытія* перемѣстился. Употребляя стародавнюю метафору, я назвалъ границы эмпирическаго существованія оковами. Такъ представьте себѣ отношеніе освобожденнаго узника къ его оковамъ. Онѣ продолжаютъ существовать, но какъ нѣчто чуждое; можно допустить, что онъ, — хотя не сейчасъ по освобожденіи, а потомъ, — возымѣетъ къ нимъ интересъ, но во всякомъ случаѣ второстепенный: если онъ поэтъ или ораторъ, онъ можетъ вспомнить о своихъ оковахъ для поэтическаго или риторическаго обращенія къ нимъ; если онъ живописецъ, онъ можетъ ввести ихъ въ сюжетъ какой-нибудь картины; если онъ врачъ, онъ можетъ употребить ихъ матеріалъ — мѣдь или желѣзо — для цѣлей металлотерапіи, — но заковывать себя въ нихъ онъ ужъ навѣрно не будетъ.

V.

Рѣшительный замыселъ познавать саму истину, — этотъ настоящій философскій паѳосъ хотя появляется на почвѣ данной разумности, но онъ перерастаетъ ее какъ общую форму неопредѣленныхъ возможностей, опредѣлившись какъ живой зародышъ философскаго дѣланія. Объ этомъ дѣланіи (или о *методѣ* философіи въ самомъ широкомъ смыслѣ) господствуетъ нынѣ два противоположныхъ представленія, враждебно или презрительно относящихся другъ къ другу. Философское дѣланіе представляется или какъ медленная собирательная работа многихъ, по частямъ и частичкамъ подбирающихъ матеріалъ для заложенія фундамента и возведенія отдѣльныхъ стѣнъ будущаго зданія безъ вѣрнаго ручательства и ясной надежды, что оно будетъ когда-нибудь докончено; или философія представляется какъ прямое личное творчество отдѣльнаго мыслителя, выражающее его субъективность. Исходя изъ вѣрныхъ положеній, оба взгляда по не-

логичности ихъ сторонниковъ приходятъ къ заключеніямъ ложнымъ и нелѣпымъ.

Конечно, философія есть собирательное дѣло многихъ, и требованіе начинать сначала ставится, конечно, не въ смыслѣ историческомъ. Философія создается многими; однако, чтобы работа этихъ многихъ была работою надъ однимъ и тѣмъ же, и при томъ именно надъ философіей, или познаніемъ истины какъ такой, очевидно требуется предварительная общая идея истины, опредѣляющая собою и планъ собирательной работы. А то если одинъ подъ именемъ философіи отдастъ свои силы психометрическому исчисленію различныхъ скоростей чувственнаго воспріятія, а другой — стилометрическому исчисленію словъ, словечекъ и конструкцій фразы въ Платоновыхъ діалогахъ, то не видно, какимъ способомъ можно доказать, что они работаютъ надъ одною и тою же задачей и при томъ задачей философской. Правда, эти столь различныя исчислительныя работы, хотя не объединяются въ общей задачѣ, однако сближаются въ общемъ свойствѣ интереса, именно интереса къ точности исчисленій; но я хотѣлъ бы, чтобы кто-нибудь ясно и убѣдительно опровергъ мое рѣшительное утвержденіе, что этотъ общій психометріи и стилометріи интересъ болѣе сроденъ статистикѣ, нежели философіи.

Сравненіе съ воздвигаемымъ зданіемъ только подчеркиваетъ требованіе объединяющаго начала. Зданіе строится по частямъ многими рабочими и мастерами, но по плану одного архитектора, по распоряженіямъ одного предпринимателя и подъ опредѣленнымъ надзоромъ за общимъ ходомъ работы. А безъ этого, если бы рабочіе даже не знали о томъ, что именно строится: храмъ ли, дворецъ ли, манежъ для конницы, или помѣщеніе для сорока тысячъ свиней, — то можно вообразить, что бы вышло изъ такой «собирательной» тектоники. Для отдѣльнаго философскаго ученія, напримѣръ, гегельянства, есть одинъ «учитель», — онъ же и архитекторъ, и предприниматель, и главный рабочій надъ своимъ умственнымъ сооруженіемъ. Но такія законченныя «абсолютныя» системы отжили свой вѣкъ, и требуемая «собирательная», или точнѣе, по частямъ собираемая философія исключаетъ самое понятіе одного архитектора, какъ и одного предпринимателя. Это, положимъ, было бы не бѣда, лишь бы существовалъ одинъ общій для всѣхъ внутренно-обязательный планъ. У настоящихъ философовъ мы никакого плана построенія философіи изъ

разныхъ психометрическихъ и иныхъ кусочковъ, конечно, не найдемъ; если же обратимся къ профессорамъ психометріи и прочихъ ремесленныхъ производствъ, то они, хотя охотно представятъ намъ и порознь и сообща всякіе планы собирательныхъ и подбирательныхъ работъ, но положительное отношеніе этихъ плановъ къ философіи опять таки останется проблематичнымъ, и чтобы допустить его, предварительно нужно будетъ выкинуть изъ философіи все то, что разумѣли подъ этимъ словомъ Платонъ и Аристотель, Спиноза и Гегель и всѣ тѣ лица, которыми до сихъ поръ занимаются всѣ сочиненія по исторіи философіи. А при явной химеричности такого условія представленіе философскаго дѣланія, какъ механической собирательной работы, лишено не только значенія дѣйствительности, но и значенія серьезнаго замысла, и становится однимъ изъ тѣхъ субъективныхъ вымысловъ и помысловъ, изъ которыхъ состоитъ философія согласно второму изъ разбираемыхъ теперь представленій.

Это второе представленіе о философскомъ дѣланіи, составлявшее полусознательную подкладку въ писаніяхъ Шопенгауэра, окончательно проявилось у Ницше и возводится въ принципъ его послѣдователями [21]. По ихъ взгляду, философія есть личное творчество единичнаго мыслителя и выражаетъ только содержаніе его субъективности. Съ этой точки зрѣнія нельзя ничего сказать и противъ перваго взгляда на философію, принадлежащаго профессорамъ психометріи. Не имѣя, по независящимъ отъ нихъ причинамъ, никакой возможности стать основателями дѣйствительнаго собирательнаго философскаго дѣланія, они сохраняютъ полное право на всякія умствованія по этому предмету, выражающія ихъ субъективность. Субъективности бываютъ, конечно, разныя, и тотъ интересъ всѣхъ, сочувствіе многихъ и поклоненіе нѣкоторыхъ, что достались на долю геніальной психопатіи, выраженной въ увлекательной лирической прозѣ Ницше, никогда не будутъ удѣломъ негеніальной психометріи профессоровъ X, Y, Z. Но ихъ уравниваетъ одинаково всѣмъ присущій признакъ субъективности вообще.

Какое же его отношеніе къ философіи?

---

[21] См., напримѣръ, книгу г. Шестова „Добро въ ученіи гр. Толстого и Ф. Ницше. СПБ. 1900.

VI.

Безъ всякаго сомнѣнія, философія есть вообще дѣло нѣкотораго субъективнаго творчества. Это ставитъ ее въ рядъ другихъ проявленій творчества, но чѣмъ же она отъ нихъ отличается, въ чемъ существенное различіе между нею и, напримѣръ, поэзіею? Если бы различіе было только въ формѣ, то право философіи на существованіе было бы сомнительно, такъ какъ всякій долженъ признать, что со стороны формы произведенія подлинно поэтическая несравненно превосходнѣе даже такихъ первостепенныхъ философскихъ твореній, какъ «Этика» Спинозы, «Критика» Канта и «Логика» Гегеля. Если же существенное отличіе состоитъ въ томъ, что поэзія обращается къ чувству и воображенію, а философія къ уму, такъ что ея форма, менѣе эстетичная, имѣетъ преимущество доказательной достовѣрности, — то вѣдь и это преимущество принадлежитъ собственно не философіи, а положительнымъ и точнымъ наукамъ: ибо гдѣ та философія, которая дѣйствительно удовлетворила умъ и доказала свои положенія?

Нѣкоторые философы были вмѣстѣ съ тѣмъ и настоящими поэтами (Платонъ, Джордано Бруно), другіе — настоящими учеными (Декартъ, Лейбницъ, Кантъ). Такимъ фактическимъ совмѣщеніямъ можно радоваться, но, конечно, они не даютъ отвѣта на вопросъ о raison d'être философіи какъ такой. Если философъ вообще, въ этомъ своемъ качествѣ, не можетъ соперничать ни съ поэтомъ по красотѣ выраженія идей, ни съ ученымъ по ихъ внѣшней убѣдительности, то ясно, что достаточное основаніе для философскаго дѣланія можетъ быть найдено не съ этихъ сторонъ. И поэзія, и точная наука — обѣ (каждая по-своему) отличаются своею формальною *конечностью*, то-есть законченностью своихъ произведеній. Ихъ много, какъ теоремъ Эвклида, или драмъ Кальдерона, но каждое есть замкнутый кругъ, окончательно удовлетворяющій въ своихъ предѣлахъ эстетическій или научный интересъ. Геометрической теоремѣ достаточно ея доказанности, и поэтическому произведенію достаточно его красоты. Достоинство философіи, напротивъ, въ ея безконечности, — не въ томъ, что достигнуто, а въ замыслѣ и рѣшеніи познать саму истину, или то, что есть безусловно.

Этотъ замыселъ, хотя какъ фактъ, или эмпирически, принадлежитъ субъекту, но по существу, какъ утвержденіе о самой истинѣ,

онъ выходитъ изъ предѣловъ всякой субъективности, опредѣляя философствующаго субъекта тѣмъ, что больше его. Въ томъ или другомъ выраженіи замыселъ познать безусловную истину стоитъ во главѣ всякой настоящей философіи, но важно, насколько философское дѣланіе вѣрно этому началу, насколько сама истина остается его единственнымъ средоточіемъ, насколько въ дальнѣйшемъ ходѣ философствованія растетъ, крѣпнетъ и полнѣетъ чистый мысленный образъ самой безусловной истины.

Припомнимъ важнѣйшія превратности и уклоненія отъ прямого пути въ новой философіи, именно въ трехъ ея основоположныхъ ученіяхъ — картезіанствѣ, кантіанствѣ и гегельянствѣ.

Конечно, во всѣхъ трехъ ученіяхъ задача, которою опредѣляется субъектъ философіи, есть первоначально познаніе самой истины, или безусловнаго. Но во всѣхъ трехъ при дальнѣйшемъ ходѣ мысли эта задача незамѣтно суживается и подмѣняется чѣмъ-то другимъ. Въ картезіанствѣ это другое есть *я*, какъ подлинно существующее, или (мыслящая) субстанція. Здѣсь останавливается и на этомъ сосредоточивается главный философскій интересъ и самого Декарта, и его новѣйшихъ послѣдователей (Мэнъ-де-Биранъ и др.) Правда, Декартъ говоритъ и о Богѣ, но такъ, что лучше бы онъ о немъ молчалъ, онъ говоритъ много важнаго и основательнаго о внѣшнемъ мірѣ, но какъ философствующій физикъ, или механикъ, а не какъ философъ. Въ послѣднемъ качествѣ его существенный интересъ вращается около такъ называемой души, или единичнаго *я* какъ субстанціи. И донынѣ картезіанцы обычно заботятся все о душѣ да о душѣ. Есть ли эта забота истинно-философская? Развѣ ея субъективно-эмпирическія побужденія не бросаются въ глаза? И здѣсь имѣетъ силу слово истины: кто хочетъ сберечь душу свою, тотъ потеряетъ ее, а кто «потеряетъ ее ради Меня, тотъ сбережетъ ее». Забыть о субъктивномъ центрѣ ради центра безусловнаго, всецѣло отдаться мыслью самой истинѣ — вотъ единственно вѣрный способъ найти и для души ея настоящее мѣсто: вѣдь оно зависитъ отъ истины, и ни отъ чего болѣе.

Для Декарта самое мышленіе важно прежде всего какъ способъ убѣдиться въ моемъ собственномъ существованіи, — въ существованіи всякаго мыслящаго субъекта. Существованіе всякаго такого субъекта можетъ быть интересно въ различныхъ отношеніяхъ — какъ плательщика податей, какъ подлежащаго воинской повинности,

вообще какъ статистической единицы. Въ этомъ качествѣ онъ существуетъ, конечно, не потому, что мыслитъ, а потому, что его мать родила. Эмпирическое существованіе субъекта можетъ зависѣть только отъ опредѣленнаго эмпирическаго факта, и утверждать зависимость этого существованія отъ мышленія субъекта было бы явнымъ абсурдомъ, какой бы широкій смыслъ мы ни придали слову «мышленіе». Но чисто-философскій интересъ принадлежитъ мышленію въ собственномъ смыслѣ, то-есть отношенію субъекта къ истинѣ, или его сообразности съ нею какъ нормально-мыслящаго. Значитъ, не истина зависитъ отъ фактическаго мышленія, а, напротивъ, достоинство и философскій интересъ этого мышленія зависятъ отъ истины, и все значеніе мыслящаго субъекта зависитъ отъ того, опредѣляетъ онъ себя, или нѣтъ, какъ форму безусловнаго содержанія, или какъ разумъ истины. Въ картезіанскомъ спиритуализмѣ субъекту, *я*, или душѣ, придано значеніе какъ чему-то самостоятельно существующему, безотносительно къ самой истинѣ, и эта первая ложь осталась въ школѣ, несмотря на благородныя попытки преодолѣть ее, сдѣланныя Мальбраншемъ и Спинозой.

Съ другого конца ближе подходитъ къ дѣлу, то-есть къ истинѣ, ученіе Канта. Здѣсь философскій интересъ сосредоточенъ не на существованіи субъекта (что само по себѣ ни къ чему), а на общихъ *нормахъ* его дѣятельности какъ познающаго. Но Кантъ не договариваетъ: познающаго *истину* по нормамъ, въ которыхъ она раскрывается для ума, на нее направленнаго. Если картезіанскій спиритуализмъ прямо лишенъ философскаго смысла и интереса, то Кантова гносеологія остается до конца двусмысленной, и познающій субъектъ въ ней вѣчно колеблется между ролью полномочнаго законодателя для всего познаваемаго и ролью невольника, тѣмъ болѣе несчастнаго, что его господинъ ему неизвѣстенъ, и онъ долженъ покорно принимать невѣдомо откуда идущія условія для своей дѣятельности. Конечно, кантіанскій «чистый разумъ» ближе къ истинѣ, чѣмъ картезіанская «мыслящая субстанція», но онъ все-таки не доходитъ до нея въ мысли Канта и остается въ сущности лишь формальною разумностью, фактически намъ присущею, но лишенною (у Канта) всякихъ средствъ, чтобы стать *разумомъ истины.*

Великое достоинство гегельянства въ томъ, что и безсмысленная «субстанція» догматизма и двусмысленный «субъектъ» критицизма превращены здѣсь въ верстовые столбы діалектической дороги. Кар-

тезіанская «душа» перешла въ кантіанскій «умъ», а этотъ растворился въ самомъ процессѣ мышленія, не становясь однако и у Гегеля разумомъ истины. Всѣ внѣшнія перегородки между философскимъ мышленіемъ и его предметомъ — самою истиною — сняты въ гегельянствѣ, но воздвиглась внутренняя преграда самомнѣнія, объявившаго, что процессъ постиженія истины и есть сама истина. Вмѣсто наполненія разума, какъ безусловной формы, безусловнымъ содержаніемъ самой истины, основнымъ мѣриломъ философскаго дѣланія объявлено заранѣе тожество формы съ содержаніемъ, а окончательнымъ содержаніемъ, подлинною дѣйствительностью, осталось, какъ и у Канта, только то, что дано. Гегельянство грандіозно, но не какъ великій потокъ живой воды, что можетъ нести насъ къ океану, а какъ необычайно высокій фонтанъ, который чѣмъ выше поднимается, тѣмъ съ большею стремительностью падаетъ обратно внизъ къ своему ограниченному резервуару — эмпирической дѣйствительности. Въ гегельянствѣ философскій субъектъ ближе всего подходитъ къ своему подлинному и окончательному опредѣленію — какъ становящійся разумъ истины. Но поднявшись на эту высоту, онъ испытываетъ головокруженіе и безумно воображаетъ, что начало его разумѣнія истины есть возникновеніе самой истины, его ростъ и развитіе — ея собственный ростъ и развитіе. Провозглашается нелѣпая мысль о становящейся истинѣ, о развивающемся абсолютѣ [22]. Между философами, *подходившими* къ истинѣ, нѣтъ большаго, чѣмъ Гегель, но и наименьшій между философами, *исходящими* изъ самой истины, больше его.

VII.

Разсужденія этой и двухъ предыдущихъ статей даютъ въ итогѣ такое заключеніе.

Существуетъ для начала философіи тріединая достовѣрность.

Во-первыхъ, достовѣрны субъективныя состоянія сознанія какъ такія — психическая *матерія* всякой философіи.

Во-вторыхъ, достовѣрна общая логическая *форма* мышленія какъ такая (независимо отъ содержанія).

И, въ-третьихъ, достовѣренъ философскій *замыселъ*, или рѣшимость познавать саму истину, — какъ живое начало философскаго

[22] Я не приписываю этой нелѣпости самому Гегелю, но его птенцы поневолѣ вынесли именно это изъ его гнѣзда.

дѣланія, какъ дѣйствительная, опредѣленная форма, заключающая въ себѣ зародышъ или сѣмя своего безусловнаго содержанія.

Единство этой троякой достовѣрности состоитъ въ томъ, что первый ея видъ присущъ и обоимъ другимъ, такъ какъ и формальная разумность, — мышленіе вообще и замыселъ мышленія безусловнаго, или познанія истины суть прежде всего факты сознанія, непосредственно достовѣрные въ этомъ первомъ смыслѣ. Но къ этой своей субъективной достовѣрности логическое мышленіе какъ такое привноситъ всеобщую и объективную значимость (формальную разумность) каждаго изъ своихъ проявленій, а философскій замыселъ къ своей субъективной достовѣрности и къ логическому значенію своего предмета (понятіе самой истины, или безусловнаго) присоединяетъ ту рѣшимость, или тотъ актъ отдающейся своему предмету воли, что является дѣйствительнымъ началомъ движенія и превращаетъ мышленіе въ становящійся разумъ истины.

Должно такимъ образомъ различать въ познающемъ, во-первыхъ, субъекта эмпирическаго, во-вторыхъ, субъекта логическаго и, въ-третьихъ, субъекта собственно философскаго. Можно, пожалуй, обозначить это троякое подлежащее тремя различными именами, называя первое *душою*, второе — *умомъ* и третье — *духомъ*. Слѣдуетъ только не увлекаться этимъ словеснымъ различеніемъ и не останавливаться на немъ прежде времени. Вѣдь сама эта тройственность имѣетъ пока лишь отвлеченно логическое значеніе и опредѣляетъ познающаго въ его формальной разумности, а не въ его качествѣ становящагося разума истины, какимъ онъ долженъ быть по собственному своему замыслу. Какъ живая форма истины, онъ долженъ быть занятъ не собою, а своимъ безусловнымъ будущимъ содержаніемъ; становясь разумомъ истины, онъ долженъ опредѣляться не въ себѣ, а въ опредѣленіяхъ своего безусловнаго предмета. Онъ долженъ обращаться не вокругъ себя, а вокругъ своего подлиннаго средоточія, *качествовать* не въ себя, а въ истину, и затѣмъ уже изъ этого своего запечатлѣннаго истиною, въ ея цвѣта окрашеннаго качества — не какъ *своего*, а какъ *истиннаго* начала, исходить для дальнѣйшаго и полнѣйшаго познанія.

Новая философія (отъ Декарта и ученика его Гейлинкса) утверждаетъ своимъ началомъ старое дельфійское требованіе *Γνῶθι σαυτόν* — познай самого себя. Но отличительное свойство такихъ изреченій, какъ и пророческихъ сновидѣній, — въ ихъ многосмыслен-

ности. Одному моему знакомому тайный голосъ безпрестанно твердилъ во снѣ: ступай въ Египетъ, ступай въ Египетъ, — а потомъ оказалось, что ему нужно было заниматься химіей, и что именно этого требовалъ отъ него вѣщій голосъ, выражавшійся, какъ и все пророческое, въ формѣ довольно дикаго каламбура (древнее имя Египта — *хемъ, черная земля,* откуда и названіе химіи).

Но не менѣе загадочно и дельфійское изреченіе, такъ какъ предметъ его предписанія можетъ быть понятъ не въ одномъ, а, по крайней мѣрѣ, въ трехъ разныхъ смыслахъ. «Познай самого себя» — значитъ ли это, что мы должны познавать себя какъ эмпирическаго субъекта, въ своемъ темпераментѣ, характерѣ и всякихъ психологическихъ свойствахъ — общихъ, частныхъ и особенныхъ? Это очень полезно, но вѣдь это не философія.

Или намъ нужно познавать себя, какъ субъекта логическаго, въ тѣхъ формахъ мышленія, подъ которыя этотъ субъектъ подставляется какъ мыслящій, независимо отъ чего бы то ни было мыслимаго? И это упражненіе можетъ быть полезно и занимательно; но то, что мы называемъ философіей, не сводится и къ формальной логикѣ, какъ оно не сводится къ эмпирической психологіи.

Дельфійское изреченіе, если оно шло отъ доброй силы, а не отъ Пиѳона, не могло внушать познанія себя какъ эмпирическаго хаоса, или какъ логической отвлеченности; оно должно было указывать на субъекта въ третьемъ смыслѣ, какъ истинно философскаго; онъ же опредѣляется не въ своей матеріальной пестротѣ и не въ своей формальной пустотѣ, а въ своемъ безусловномъ содержаніи, какъ становящійся разумъ самой истины. Слѣдовательно, познай самого себя значитъ — познай истину. *Γνῶθι σαυτόν — γνῶθι τὴν ἀλήθειαν* *.

---

* Напечатанныя выше три статьи, посвященныя основнымъ вопросамъ гносеологіи, появились въ журналѣ „Вопросы Философіи и Психологіи“ въ 1897, 1898 и 1899 гг. (кн. 40, 43 и 50). Мы соединяемъ ихъ подъ однимъ общимъ заглавіемъ: „Теоретическая философія“, такъ какъ онѣ представляютъ собою главы изъ общаго труда, имѣвшаго появиться подъ тѣмъ же заглавіемъ. Смерть помѣшала В. С. Соловьеву закончить свою капитальную работу по теоріи познанія. *Ред.*

Письмо о Восточномъ вопросѣ.

1898.

Идея человѣчества у Августа Конта.

1898.

Жизненная драма Платона.

1898.

Письмо о Восточномъ вопросѣ [1].

1898.

Я родился въ годъ, когда началась турецкая война, приведшая къ севастопольскому погрому, я пережилъ въ ранней молодости то общественное и народное движеніе у насъ, которое предшествовало и сопровождало турецкую войну 1877 г. Въ прошломъ году пришлось смотрѣть издали, какъ загоралось, но не выгорѣло, на Востокѣ. Чувствуется связь и хочется вникнуть въ смыслъ этихъ трехъ явленій: крымская война, война 1877 г. и армянскія и греческія дѣла 1896—1897 гг. Отчего первое кончилось пораженіемъ Россіи, второе — ея, хотя неполнымъ, торжествомъ, а изъ третьяго ничего не вышло, и *небывалое* накопленіе человѣческихъ бѣдствій не разрѣшилось никакимъ историческимъ ударомъ?

Когда дѣло идетъ о восточномъ вопросѣ, который уже двѣнадцать вѣковъ тому назадъ опредѣлился исторически, какъ борьба между христіанскимъ и мусульманскимъ міромъ, — хорошо, если можно стать на такую точку зрѣнія, которая была бы понятна и для мусульманъ, и для христіанъ и при томъ не только для христіанъ религіозно-настроенныхъ, но и для равнодушныхъ къ религіи.

Такая точка зрѣнія есть, и на нее даже трудно не стать. Впервые она была выражена въ простой и наивной формѣ тѣми благочестивыми лѣтописцами, которые говорили, что Богъ далъ верхъ мусульманамъ *за грѣхи христіанъ*. Съ этимъ, конечно, согласится и всякій благочестивый мусульманинъ: коранъ Магомета наполненъ разсказами о народахъ и городахъ, пораженныхъ и погибшихъ за грѣхи свои. А между тѣмъ смыслъ этого взгляда можетъ быть при-

---

[1] Настоящее письмо помѣщено было въ сборникѣ „Братская помощь армянамъ“ (Москва 1898; подъ редакціей Г. А. Джаншіева).
Ред.

нять, и постоянно принимается, самыми скептическими историками. Кто же не согласенъ, напримѣръ, въ томъ, что французская монархія погибла за грѣхи ancien régime? Нужно только не смѣшивать личную нравственную отвѣтственность съ общественною, или историческою. Эти два порядка отношеній разнообразно переплетаются между собою, но они никогда не совпадаютъ и не отождествляются вполнѣ. Конечно, Людовикъ XVI былъ лично менѣе всего виновенъ въ грѣхахъ прежней французской монархіи. Точно также у насъ, хотя смутное время несомнѣнно было отвѣтомъ исторіи на режимъ Ивана IV, но разразился этотъ отвѣтъ не надъ виновникомъ, а надъ дѣтьми Бориса Годунова и множествомъ другихъ лично невиновныхъ жертвъ. Тутъ есть мудреная задача и для религіозной, и для философской мысли; но трудность этой задачи, и хотя бы даже ея неразрѣшимость, нисколько не устраняетъ ни естественной солидарности собирательнаго — цѣлыхъ народовъ, государствъ, — ни естественной связи общественныхъ бѣдствій съ общественными грѣхами и неправдами.

Этимъ уже разрѣшенъ первый вопросъ объ исходѣ крымской войны. Рѣшеніе это еще тогда было сразу у насъ принято всѣми — безъ дебатовъ, par acclamation. Крѣпостническій и безсудный строй русской жизни, державшійся даже противъ лучшей воли благонамѣреннаго Государя, достаточно объяснялъ и оправдывалъ ходъ событій въ глазахъ всѣхъ мыслящихъ и добросвѣстныхъ людей. Западники и славянофилы, Грановскій и Хомяковъ, были тутъ единогласны. Тогда не приходило въ голову и то кажущееся основательнымъ возраженіе: крѣпостническій и безсудный строй русской жизни существовалъ и прежде, однако, Россія торжествовала и надъ шведами, и надъ поляками, и надъ Европой Наполеона I и надъ тѣми же турками. Но при оцѣнкѣ историческихъ явленій, — хотя бы нравственной, — нелѣпо отвлекаться отъ историческихъ условій и отъ даннаго уровня общественнаго сознанія. Въ 1709 г., и даже въ 1812 г., отъ Россіи требовалось не то, что въ 1854 г. Нашъ до-реформенный строй былъ сносенъ для полуварварскаго состоянія образованности; онъ былъ бы даже недосягаемою вершиною совершенства для времени дикихъ. Но общество, произведшее Жуковскаго и Пушкина, Грибоѣдова и Гоголя, не могло безъ тяжкаго грѣха оставаться при этомъ строѣ. Младенцу прощаютъ такія безчинства, за которыя взрослыхъ выводятъ съ позоромъ. Русское общество, по крайней мѣрѣ, въ верх-

нихъ кругахъ своихъ, было взрослымъ въ эпоху крымской войны. Оно само поняло севастопольское крушеніе, какъ нравственный урокъ, и, покаявшись, принесло плоды, достойные покаянія. За внутреннимъ исправленіемъ послѣдовали и внѣшніе успѣхи: покореніе Кавказа, Средней Азіи. освобожденіе Болгаріи. Это были побѣды столько же культурныя, сколько и военныя: Россіи Александра II было что передать этимъ варварскимъ странамъ для ихъ собственной пользы. Внѣшнее торжество было неполное, но вѣдь и внутреннее исправленіе было тоже съ грѣхомъ пополамъ: насколько заслужили, столько и получили.

А затѣмъ — кровавая игра незрѣлыхъ школьниковъ въ революцію, 1-е марта и его естественныя послѣдствія. Что же мы заслужили за 15 лѣтъ 1881—1896? Если 1-е марта покрыто своими послѣдствіями, а эти послѣдствія оправдывались тѣмъ событіемъ, которое ихъ вызвало, то не сошелъ ли нашъ нравственный бюджетъ на круглый нуль? Кажется, что такъ. Заглядывая въ душу нашего общества, не увидишь тамъ ни яснаго добра, ни яснаго зла. Точно тѣ тѣни, которыхъ ни адъ, ни рай, ни чистилище не принимаютъ. Non raggionar di lor, ma guarda e passa! или по-русски: ни Богу свѣчка, ни чорту кочерга. Настоящая была, здоровая чортова кочерга въ крѣпостнической и безсудной Россіи; и свѣча Божія горѣла въ ту пору ярко, хотя и подъ спудомъ. Поломали чортову кочергу преобразованія 1861—1866 гг. и вынули свѣчу Божію изъ-подъ спуда. А теперь ни то, ни се: кочерга поломанная лежитъ неубрана на видномъ мѣстѣ, а свѣча Божія запрятана гдѣ-то въ углу, хотя и не подъ спудомъ, а за какими-то негодными, темными ширмами, и еле-еле доходитъ отъ нея тусклый свѣтъ. Такіе тусклые моменты — отсрочки для суда исторіи. Провидѣніе какъ будто выжидаетъ и безмолвствуетъ. Вотъ почему въ прошломъ году всѣ горючіе историческіе матеріалы были какъ отсырѣлыя дрова и не могли зажечь восточнаго вопроса. Борьба христіанскаго міра съ мусульманскимъ! Но гдѣ же, въ чемъ наше христіанство?

Идея человѣчества у Августа Конта [1].

1898.

Я особенно признателенъ философскому обществу за предоставленную мнѣ честь открыть наши поминки по Августѣ Контѣ. Я собственно не имѣю на эту честь никакихъ правъ. кромѣ развѣ права уплатить старый свой долгъ великому мыслителю. Болѣе 20 лѣтъ тому назадъ мнѣ пришлось на этомъ самомъ мѣстѣ начать свое публичное поприще рѣзкимъ нападеніемъ на позитивную философію [2]. Мнѣ нѣтъ причины въ этомъ раскаиваться. Во-первыхъ, въ то время на позитивизмъ у насъ была мода, и, какъ водится, эта умственная мода становилась идолопоклонствомъ, слѣпымъ и нетерпимымъ ко всѣмъ «несогласно мыслящимъ». Противодѣйствіе тутъ было не только позволительно и умѣстно, но и обязательно для начинающаго философа, какъ первый экзаменъ въ серьезности философскаго призванія. А во-вторыхъ, это идолопоклонство, несправедливое къ иновѣрцамъ, обижало и самого своего идола: за цѣлаго Конта выдавалась только первая половина его ученія, а другая — и по мнѣнію самого учителя болѣе значительная, окончательная, — замалчивалась.

Но если мнѣ не приходится раскаиваться въ фактѣ своего нападенія, и если на мнѣ нѣтъ вины передъ позитивизмомъ тогдашняго русскаго общества, то долгъ передъ Контомъ все-таки остается — долгъ указать зерно великой истины въ его дѣйствительномъ, цѣломъ ученіи.

---

[1] Читано въ публичномъ собраніи Философскаго общества при петербургскомъ университетѣ, 7 марта 1898 г., по случаю столѣтней годовщины рожденія Августа Конта. *Ред.*

[2] Разумѣю свою магистерскую диссертацію и ея защиту въ петербургскомъ университетѣ.

I.

Самъ Контъ, чрезвычайно высоко цѣня дѣло своей жизни, указываетъ на его *единство* — онъ видитъ здѣсь только одну мысль — «мысль юности, осуществленную зрѣлымъ возрастомъ» (une pensée de la jeunesse exécutée par l'âge mûr). Мнѣнія Конта о себѣ самомъ, конечно, для насъ не обязательны, однако, говоря о немъ, было бы странно обходить то, что онъ считалъ единою мыслью своей жизни. Я имѣю, кромѣ того, еще два побужденія остановиться именно на этой мысли: внѣ тѣсно замкнутаго, хотя и широко раскинутаго круга правовѣрныхъ контистовъ, эта мысль сравнительно мало извѣстна и во всякомъ случаѣ недостаточно обращаетъ на себя вниманія; а главное — я вижу въ ней по существу великую истину, хотя ложно обусловленную и односторонне выраженную.

И прежде всего нужно вспомнить общія условія, при которыхъ она возникла.

Мы теперь считаемъ 1898 годъ по Рождествѣ Христовѣ. Хотя Контъ родился сто лѣтъ тому назадъ, однако, годъ его рожденія былъ не 1798-й по Рождествѣ Христовѣ, а 7-й годъ нѣкоей новой эры, нарочно передъ тѣмъ установленной, чтобы внѣшнимъ знакомъ отмѣтить, что человѣческій умъ окончательно и внутренно разорвалъ прежнюю связь съ христіанствомъ. Хотя революціонный календарь былъ скоро отмѣненъ и забытъ, но означавшійся имъ разрывъ былъ принятъ Контомъ, вмѣстѣ съ большинствомъ его современниковъ, какъ совершившійся фактъ, нормальный и безповоротный. Вотъ, значитъ, первое историческое условіе Контовой мысли: она выросла на почвѣ отрицательнаго отношенія къ христіанству. Но это условіе само по себѣ слишкомъ обще — въ немъ нѣтъ ничего характернаго и оригинальнаго. Оригинальность уже является въ томъ, что отрицательное отношеніе къ христіанству соединяется у Конта съ отрицательнымъ же отношеніемъ къ революціи. Когда Контъ заканчивалъ во всѣхъ подробностяхъ свой планъ нормальнаго общественнаго строя, онъ не вернулся къ христіанскому календарю, но не принялъ и календаря революціоннаго, а сочинилъ свой собственный, откуда хотя исключенъ Христосъ, но куда введены съ почетомъ апостолъ Павелъ и многіе другіе святые не только западной, но и восточной церкви (напр. Аѳанасій Великій, Василій Великій, Іоаннъ Златоустъ), и не допущенъ ни одинъ изъ вершителей французской

революціи, представленной въ этомъ календарѣ лишь одною изъ ея жертвъ — химикомъ Лавуазье.

При его принципіальномъ отчужденіи отъ христіанства, для Конта, конечно, весьма характерно это отрицательное отношеніе къ чисто-отрицательному образу мыслей и дѣйствій, къ односторонне-критическимъ и анархическимъ тенденціямъ. Онъ могъ называть свое ученіе *положительнымъ* и въ этомъ алгебраическомъ смыслѣ, какъ отрицаніе отрицанія, какъ *плюсъ*, который дается произведеніямъ *минуса на минусъ*. Такая формальная характеристика указываетъ, разумѣется, лишь на общее *направленіе* мысли. Но въ чемъ же состояла самая мысль?

II.

Становясь на философско-историческую точку зрѣнія, должно признать во французской революціи нѣчто цѣнное, отъ чего получала она принципіальное значеніе, оправданіе и притягательную силу — именно объявленіе *человѣческихъ правъ*. Вообще говоря, это не было ново, ибо всѣ человѣческія права содержатся, конечно, въ той власти людей стать чадами Божіими, которая возвѣщена Евангеліемъ (ев. Іоанна I, 12). Но говоря чисто-исторически, объявленіе естественныхъ правъ человѣка было ново не только по отношенію къ древнему міру и среднимъ вѣкамъ, но также и для позднѣйшей Европы съ ея религіозною и церковною реформаціею, приверженцы которой, также какъ и ихъ противники, совершенно забывали, что человѣкъ имѣетъ неприкосновенныя права. Французскіе реформаторы, страдавшіе отъ драгонадъ Людовика XIV, не имѣли для своего противодѣйствія никакой принципіальной опоры, такъ какъ относительно самаго основного изъ человѣческихъ правъ, — свободы религіозныхъ убѣжденій, — этотъ король былъ лишь единомышленникъ, болѣе могущественный и однако менѣе рѣшительный, ихъ собственнаго вѣроучителя и законодателя Кальвина, который при первой возможности съ спокойной совѣстью сжегъ невиннаго и заслуженнаго человѣка за разногласіе съ нимъ въ догматѣ Троицы.

Принципъ правъ человѣческихъ былъ въ высшей степени важный и для всего тогдашняго міра новый принципъ, — но и не къ нему относился отрицательный взглядъ Конта на революцію. Замѣчательно, что, отказавшись отъ революціоннаго календаря и его

эры (1792), напоминавшей господство террора, нашъ философъ принялъ какъ предварительное начало своего лѣтосчисленія 1789 г. — годъ знаменитой деклараціи и первыхъ мирныхъ опытовъ ея осуществленія.

Однако двѣ стороны французской революціи — провозглашеніе человѣческихъ правъ сначала, а затѣмъ неслыханное систематическое попираніе всѣхъ такихъ правъ революціонными властями — представляютъ не случайное только противорѣчіе. не простое безсиліе практики осуществить принципъ. Нѣтъ, глубокое основаніе этой двуличности находится уже въ самой деклараціи, благодаря прибавкѣ одного слова: права человѣка и *гражданина.* Казалось бы, прибавка невинная и даже основательная. Безъ гражданскихъ правъ человѣческія не реализуются. На давно уже достигнутой исторической ступени всякій человѣкъ есть между прочимъ и гражданинъ, какъ онъ бываетъ семьяниномъ, членомъ своей церкви, партіи, школы и т. д. Всѣ эти частныя опредѣленія очень важны, но въ нихъ нѣтъ ничего *самоопредѣлительнаго,* ничего такого, что было бы *само по себѣ* основаніемъ для какихъ-нибудь по существу неотчуждаемыхъ правъ. Понятіе правъ человѣка тѣмъ и было дорого, что оно указывало на такую безусловность, на такой неотъемлемый признакъ въ субъектѣ правъ, — на нѣчто такое, изъ чего всѣ требованія справедливости могли выводиться съ внутреннею обязательностью формальной логики. Но зловредная кляуза «и гражданина», смѣшивая разнородное и ставя на одну доску условное съ безусловнымъ, портила все дѣло.

Нельзя въ здравомъ умѣ сказать какому бы то ни было человѣку — преступнику, безумному, дикарю, все равно — «ты не человѣкъ». Но нѣтъ логическаго препятствія сказать «ты не гражданинъ» даже вполнѣ достойному человѣку и хотя бы такому, который уже былъ признанъ гражданиномъ. «Вчера ты былъ гражданиномъ, теперь ты еще гражданинъ, но черезъ минуту ты не гражданинъ». А если гражданство признано *самостоятельнымъ* основаніемъ всякихъ правъ, то съ отсутствіемъ или потерею этого случайнаго и отчуждаемаго достоинства будутъ отсутствовать или теряться и эти права. Ясно, что неотъемлемыя права могутъ вытекать *единственно* только изъ неотъемлемаго значенія ихъ носителя. Древнія государства отлично знали задолго до французской революціи, что такое гражданство и права гражданина, но это не обезпечивало основному классу

ихъ населенія не только гражданскихъ, но и вообще никакихъ правъ. Всякія опредѣленныя или положительныя права человѣческія могутъ быть сами по себѣ отняты. Быть гражданиномъ есть само по себѣ лишь положительное право и какъ такое можетъ быть отнято безъ внутренняго противорѣчія. Но быть человѣкомъ есть не условное право, а свойство, по существу неотчуждаемое, и только оно одно, будучи принято за первооснову всякихъ правъ, можетъ сообщать имъ принципіальную неприкосновенность, или полагать безусловное препятствіе ихъ отнятію или произвольному ограниченію. Пока опредѣляющій принципъ одинъ — права *человѣка*, — тѣмъ самымъ обезпечены и неприкосновенны права всѣхъ, такъ какъ нельзя объявить, что люди такой-то расы, такого-то исповѣданія, такого-то сословія — не люди. Но стоитъ только рядомъ съ естественною первоосновою всѣхъ правъ поставить искусственную — гражданство, какъ открывается широкая возможность, объявляя ту, или другую группу людей въ исключительномъ гражданскомъ, или, точнѣе, *внѣ*-гражданскомъ положеніи, отнимать у нихъ подъ видомъ гражданскихъ всѣ человѣческія права. Такимъ образомъ возведеніе «гражданина» въ *самостоятельный* принципъ рядомъ съ «человѣкомъ» оказывается пагубнымъ именно для всеобщности гражданскихъ правъ. Самой революціи принадлежитъ фактически заслуга распространенія гражданскихъ правъ на обширныя группы людей, наполовину или вовсе ихъ лишенныя въ прежней Франціи, — на помѣщичьихъ крестьянъ, на протестантовъ и евреевъ. Но отказавшись отъ чистой и ясной постановки освободительнаго дѣла на его безусловномъ основаніи (достоинство человѣка какъ такого) и примѣшавъ къ этому условное и неопредѣленное понятіе «добрый гражданинъ», революція открывала тѣмъ двери для всевозможныхъ дикостей на будущее время. Да и въ самую революціонную эпоху всѣ эти множества человѣческихъ жертвъ, массами утопленныхъ, зарѣзанныхъ, гильотинированныхъ, пострадали конечно не потому, что перестали быть людьми, а потому, что были признаны дурными гражданами, плохими патріотами, «измѣнниками» (какъ и у насъ, напримѣръ, безчисленныя жертвы Ивана IV).

Изъ двухъ принциповъ — «человѣкъ» и «гражданинъ», — безсвязно сопоставленныхъ рядомъ вмѣсто того, чтобы втораго подчинить первому, — естественнымъ образомъ низшій, какъ болѣе конкретный и наглядный, оказался на дѣлѣ болѣе сильнымъ и скоро за-

слонилъ собою высшій, а затѣмъ и поглотилъ его *безъ остатка,* — ибо, казня гражданина, по необходимости убивали и человѣка.

III.

Если неистовства революціоннаго террора находили для себя принципіальную точку опоры въ декларацiи правъ, именно въ прибавкѣ «и гражданина», то сама эта прибавка не была же слѣдствіемъ ни случайной ошибки, ни прямого злого умысла, — имѣла же она какое-нибудь внутреннее основаніе, или смыслъ. И въ самомъ дѣлѣ она вытекала изъ естественнаго и справедливаго, но только ложно понятаго и невѣрно примѣненнаго (въ силу историческихъ условій) чувства *недостаточности* единичнаго человѣка въ отдѣльности взятаго, чтобы быть *дѣйствительно* безусловнымъ носителемъ права, — его недостаточности для *осуществленія* человѣческихъ правъ.

Лучшіе изъ начинателей великаго переворота понимали, или, по крайней мѣрѣ, чувствовали, внутреннюю безконечность и самозаконность (автономію) индивидуальнаго человѣка, но они также понимали, или чувствовали, что само по себѣ это безконечное значеніе есть только *возможность,* и что для переведенія ея въ дѣйствительность единичному человѣку должно быть придано что-то другое — уже на дѣлѣ высшее и болѣе могучее, чѣмъ онъ самъ. Что же это за реально-высшее, дающее дѣйствительную полноту жизни отдѣльному лицу? Классическая древность, давно уже возведенная въ идеалъ силою умственной реакціи противъ средневѣковой теократіи, указывала на *гражданство, государство, отечество;* ходъ новой исторіи внесъ сюда лишь то видоизмѣненіе, что идея высшаго политическаго цѣлаго связывалась уже не съ городомъ, а съ народомъ или націей. Національный патріотизмъ, впервые могущественно заявившій о себѣ въ XV вѣкѣ въ лицѣ Іоанны д'Аркъ на полурелигіозной почвѣ, былъ все болѣе и болѣе «секуляризуемъ» въ теченіе слѣдующихъ вѣковъ и окончательно утвержденъ въ своемъ чисто мірскомъ и даже языческомъ видѣ французской революціей.

Настоящимъ полнымъ человѣкомъ лицо становится только какъ гражданинъ своего государства, сынъ своего отечества. Августу Конту прежде всего принадлежитъ заслуга и слава, что онъ не удовлетворился этимъ столь яснымъ и благовиднымъ рѣшеніемъ. Нѣтъ,

конечно, особой заслуги и славы, если человѣкъ, вѣрующій въ Небеснаго Отца, не ставитъ на Его мѣсто своего земного отечества. Но Контъ не вѣрилъ въ единаго Бога-Вседержителя, не вѣрилъ онъ, съ другой стороны, въ абсолютное значеніе человѣческой индивидуальности самой по себѣ, и, однако, ища ей реальнаго восполненія, онъ не остановился на томъ собирательномъ цѣломъ, которое существуетъ наглядно и конкретно, всѣми признанное, — не остановился на единствѣ національномъ. Онъ понялъ, — одинъ изъ первыхъ и одинъ изъ немногихъ, — что нація въ своей наличной эмпирической дѣйствительности есть нѣчто само по себѣ условное, что она хотя всегда могущественнѣе и физически долговѣчнѣе отдѣльнаго лица, но далеко не всегда достойнѣе его по внутреннему существу, въ смыслѣ духовномъ. Кто, напримѣръ, былъ ближе къ истинной полнотѣ человѣческаго достоинства, — убиваемый ли праведникъ Сократъ въ своемъ внѣшнемъ безсиліи, или насиліемъ торжествующее надъ нимъ аѳинское гражданство въ своей внутренней неправдѣ? А если однако и Сократъ, при всей высотѣ своего личнаго достоинства, не былъ однако въ своей отдѣльности вполнѣ, или совершенно человѣкомъ, если и онъ нуждался въ восполненіи, то, конечно, не отъ гражданства, или отечества своего, — которое окончательно наполнило ему только чашу съ ядомъ, — а отъ чего-то другого.

Контъ, — и въ этомъ еще бо̀льшая его заслуга и слава, — яснѣе, рѣшительнѣе и полнѣе всѣхъ своихъ предшественниковъ указалъ это «другое», — собирательное цѣлое, по внутреннему существу, а не внѣшнимъ только образомъ превосходящее каждаго единичнаго человѣка, дѣйствительно его восполняющее какъ идеально, такъ и совершенно реально, — указалъ на *человѣчество* какъ на живое положительное единство, насъ обнимающее, на «великое существо» по преимуществу, — le Grand Etre.

IV.

Идея человѣчества была бы не нова и не интересна, если бы Контъ разумѣлъ подъ этимъ словомъ общее родовое понятіе, или же реальную совокупность, сумму человѣческихъ единицъ.

Но онъ говорилъ не объ отвлеченномъ понятіи и не объ эмпирическомъ аггрегатѣ, а о живомъ дѣйствительномъ существѣ. Съ геніальною смѣлостью онъ идетъ дальше и утверждаетъ, что единич-

ный человѣкъ самъ по себѣ или въ отдѣльности взятый есть лишь абстракція, что такого человѣка въ дѣйствительности не бываетъ и быть не можетъ. И, конечно, Контъ правъ.

Никто не отрицаетъ дѣйствительности элементарныхъ терминовъ геометріи — точки, линіи, поверхностной фигуры, наконецъ — объема, или фигуры стереометрической, т. е. геометрическаго тѣла. Все это дѣйствительно существуетъ, со всѣмъ этимъ мы оперируемъ и въ жизни, и въ наукѣ. Но въ какомъ же смыслѣ мы приписываемъ дѣйствительность этимъ геометрическимъ стихіямъ? При сколько-нибудь отчетливомъ мышленіи ясно, что онѣ существуютъ не въ отдѣльности своей, а единственно въ опредѣленныхъ отношеніяхъ другъ къ другу, что ихъ дѣйствительность исчерпывается, или покрывается этою относительностью, что онѣ собственно и представляютъ только закрѣпленныя мыслью простыя отношенія, *отвлеченныя* отъ болѣе сложныхъ фактовъ.

Геометрическая точка опредѣляется какъ граница, или мѣсто пересѣченія, т. е. совпаденія двухъ пересѣкающихся линій, — ясно, что она не существуетъ внѣ ихъ. Нельзя даже представить себѣ отдѣльно существующую геометрическую точку, ибо, будучи по опредѣленію лишена всякой протяженности, равняясь нулю пространства, она не имѣетъ въ себѣ ничего такого, что бы обособляло ее или отдѣляло отъ окружающей среды, съ которою она неудержимо и сливалась бы, пропадая въ ней безслѣдно. Итакъ, точки или элементы нулевого измѣренія существуютъ не сами по себѣ или отдѣльно взятыя, а только въ линіяхъ и черезъ линіи. Но и линіи, въ свою очередь, т. е. элементы одного измѣренія, существуютъ лишь какъ предѣлы поверхностей или элементовъ двухъ измѣреній, а поверхности — лишь какъ предѣлы (геометрическихъ) тѣлъ или трехмѣрныхъ построеній, которыя, въ свою очередь, дѣйствительно существуютъ лишь какъ ограниченія тѣлъ физическихъ, опредѣляемыхъ, но не исчерпываемыхъ геометрическими элементами. Наивному представленію можетъ казаться, что линіи слагаются изъ точекъ, поверхности — изъ линій, тѣла — изъ поверхностей. Но это сейчасъ же оказывается немыслимымъ. Если бы даже геометрическія точки и могли существовать самостоятельно, то для того, чтобы сложиться въ какую-нибудь опредѣленную линію, онѣ, очевидно, должны бы были располагаться не какъ попало, а въ этомъ опредѣленномъ *направленіи*, но это уже есть линія, которая, слѣдовательно, не слагается изъ

точекъ, а предполагается ими. Точно также для того, чтобы линіи (допуская — per impossibile — ихъ отдѣльное существованіе) могли сложиться въ поверхность, необходимо, чтобы онѣ располагались по опредѣленному *двухмѣрному* начертанію, т. е. поверхность оказывается уже данною, — и т. д. Дѣло нисколько не измѣняется, если мы въ каждомъ случаѣ вмѣсто *сложенія многихъ* поставимъ, какъ это принято, *движеніе одного* геометрическаго элемента, т. е. представимъ линію какъ движеніе точки, поверхность какъ движеніе линіи — и т. д. Ясно, въ самомъ дѣлѣ, что движеніе точки можетъ произвести опредѣленную линію лишь подъ условіемъ, что это движеніе совершается въ опредѣленномъ *направленіи,* т. е. по этой самой линіи, которая, такимъ образомъ, уже дана мысленно *раньше* движенія точки. А различеніе линій, или направленій для движущейся точки, уже предполагаетъ вообще, по крайней мѣрѣ, пространство двухмѣрное, такъ какъ въ одномъ измѣреніи мыслима только одна линія. Точно также для того, чтобы движеніе линіи образовало опредѣленную поверхность, необходимо, чтобы оно совершалось именно въ предѣлахъ этой самой поверхности, уже заранѣе такимъ образомъ предположенной, — и т. д. Однимъ словомъ, порядокъ дѣйствительнаго отношенія здѣсь аналитическій — отъ высшаго къ низшему, отъ болѣе конкретнаго къ болѣе абстрактному, получить же высшія геометрическія опредѣленія синтетически изъ низшихъ совершенно немыслимо, такъ какъ эти послѣднія необходимо предполагаютъ тѣ высшія какъ свою опредѣляющую среду. Точки дѣйствительно существуютъ только на линіяхъ, линіи — только на поверхностяхъ, поверхности — только на тѣлахъ геометрическихъ, какъ эти послѣднія — только на тѣлахъ физическихъ. Мнимо-*сложное,* — т. е. въ самомъ дѣлѣ относительно-*цѣлое* — первѣе, самостоятельнѣе, реальнѣе своихъ мнимо-простыхъ, а въ дѣйствительности лишь частичныхъ, дробныхъ элементовъ — продуктовъ своего разложенія.

Цѣлое первѣе своихъ частей и предполагается ими. Эта великая истина, очевидная въ геометріи, сохраняетъ всю свою силу и въ соціологіи. Соотвѣтствіе здѣсь полное. Соціологическая точка — единичное лицо, линія — семейство, площадь — народъ, трехмѣрная фигура, или геометрическое тѣло — раса, но вполнѣ дѣйствительное, физическое тѣло — только человѣчество. Нельзя отрицать дѣйствительность составныхъ частей, но лишь въ связи ихъ съ цѣлымъ, — отдѣльно взятыя онѣ лишь абстракціи. По связи съ цѣ-

лымъ одинъ человѣкъ — эта соціологическая точка — можетъ имѣть гораздо больше значенія, чѣмъ многія семьи, народы и даже расы, — какъ подобное бываетъ и съ точкою геометрическою: центръ шара — единичная точка — гораздо важнѣе не только всѣхъ другихъ точекъ въ этомъ тѣлѣ, но и всѣхъ линій; такъ и личность, напр., Сократа, при великомъ своемъ всемірномъ значеніи, неизмѣримо превосходящемъ не только линію его семейства, но и всю площадь аѳинскаго гражданства, не могла бы имѣть никакого дѣйствительнаго существованія безъ этого семейства и этого гражданства, которое, въ свою очередь, не могло бы существовать само по себѣ внѣ жизни человѣчества.

Тѣло не слагается изъ точекъ, линій, фигуръ, а уже предполагается ими; человѣчество не слагается изъ лицъ, семей, народовъ, а предполагается ими. Мы видимъ, конечно, что въ общемъ ходѣ всемірной исторіи эти единичные и собирательные элементы человѣческой жизни все болѣе и болѣе сближаются между собою и какъ бы слагаются вмѣстѣ, но этимъ они не создаютъ человѣчества въ самомъ существѣ его, такъ какъ оно уже предполагается самымъ этимъ объединительнымъ движеніемъ, какъ его необходимая основа, побужденіе и руководство. Если всемірная исторія есть послѣдовательное и систематическое собираніе частныхъ элементовъ, слагающихся вмѣстѣ въ крайнюю реальность цѣлаго человѣчества, то для этого само человѣчество должно было предварительно разложиться на ограниченныя группы, не доходя, впрочемъ, до крайняго предѣла. Контъ, какъ основатель соціологіи, не упускаетъ замѣтить, что человѣчество разлагается сначала на общины, потомъ на семьи, но *никогда на отдѣльныя лица* [3].

Части всегда предполагаютъ свое цѣлое и подчинены ему. И если намъ это представляется наоборотъ, то лишь по исторически-обусловленной недостаточности нашихъ понятій и формулъ, неспособныхъ еще представлять истинную реальность. «Лишь отсюда, — говоритъ Контъ, — происходитъ наше расположеніе всегда подчинять цѣлое частямъ, хотя только ему — цѣлому — можетъ принадлежать полное и прочное существованіе [4]. Но когда истинно-синтетическое

---

[3] L'Humanité se décompose, d'abord en Cités, puis en Familles, mais jamais en individus (Auguste Conte, „Système de politique positive“, tome IV, Paris 1854, p. 31).

[4] Une existence complète et durable (тамъ же).

состояніе ума достаточно преодолѣетъ наши предварительныя привычки [5], обратная склонность естественно возобладаетъ, какъ единственно позитивная [6]. Когда понятіе человѣчества окажется довольно обычнымъ, возрожденныя души *къ нему* будутъ относить идеи народа и даже семьи, — чтобы всегда отправляться отъ даннаго, наилучшимъ образомъ характеризованнаго, къ даннымъ, менѣе опредѣлившимся [7]. Ибо только существованіе человѣчества допускаетъ опредѣленіе, изъятое отъ смѣшенія и отъ произвола».

По глубокому, вѣрному замѣчанію Конта, всѣ софизмы, выставляемые безпорядочнымъ или отсталымъ образомъ мыслей противъ реальности человѣчества, разрушаютъ сами себя. Они предполагаютъ точку зрѣнія исключительнаго индивидуализма, которую однако нельзя послѣдовательно провести до конца. Ибо самый языкъ, на которомъ они высказываются, обличилъ бы ихъ нелѣпость, такъ какъ онъ несомнѣнно есть нѣчто сверхъ-индивидуальное, равно какъ Семья и Отечество, которыхъ эти «отсталые или безпринципные софисты» также не посмѣютъ отрицать. Эти три основныя образованія — языкъ, отечество, семья — несомнѣнно суть частныя проявленія человѣчества, а не индивидуальнаго человѣка, который, напротивъ, самъ отъ нихъ вполнѣ зависитъ, какъ отъ реальныхъ условій своего *человѣческаго* существованія [8].

Контъ отмѣчаетъ склонность всякой ассоціаціи смотрѣть на себя какъ на зерно человѣчества [9]. Это расположеніе къ универсальности соотвѣтствуетъ тому факту, что всякая частичная ассоціація, хотя бы при наибольшемъ своемъ развитіи, входитъ въ единство цѣлаго, отъ котораго она можетъ быть отдѣлена только абстракціей [10]. Контъ не только увѣренъ въ дѣйствительномъ существованіи единаго человѣчества, но видитъ въ немъ существованіе *по преимуществу* и прямо называетъ его la suprême existence [11].

---

[5] Nos habitudes préliminaires (тамъ же).

[6] En vertu de son exclusive positivité (тамъ же).

[7] Afin de procéder toujours du cas le mieux caractérisé vers les moins prononcés (тамъ же).

[8] Тамъ же, 28.

[9] Тамъ же, 29.

[10] Тамъ же, 31.

[11] Тамъ же, 31, 33 и др.

V.

«Великое Существо» совмѣщаетъ въ себѣ (не въ смыслѣ суммы, а въ смыслѣ дѣйствительной цѣлости, или живого единства) всѣ существа, свободно содѣйствующія совершенствованію всемірнаго порядка [12]. Ища лишь *восполнить* понятіе реальнаго порядка, мы естественно устанавливаемъ то единство, которое ему соотвѣтствуетъ. Согласно *объективному* подчиненію, характеризующему общую іерархію явленій, всемірный порядокъ становится существенно сводимымъ къ порядку человѣческому — послѣднему предѣлу всѣхъ замѣтныхъ вліяній [13].

Позитивное ученіе, необходимо ограниченное сначала самыми простыми и самыми общими явленіями, должно наконецъ показать намъ дѣйствительное существованіе, истинно одаренное чувствами и волей, аналогичными нашимъ, но соединенными съ высшимъ могуществомъ [14].

Поскольку Великое Существо не подлежитъ наблюденію внѣшнихъ чувствъ и математическимъ вычисленіямъ, оно по Конту есть предметъ вѣры, но вѣры необходимо связанной со всею совокупностью научнаго знанія. Контъ говоритъ о положительной вѣрѣ (la foi positive) не въ смыслѣ теологическомъ, конечно, а скорѣе подобно тому, какъ Кантъ говорилъ о вѣрѣ разумной, т. е. вѣрѣ въ необходимые постулаты разума. «Положительная вѣра достигаетъ своего истиннаго единства, какъ *объективнаго*, такъ и субъективнаго, черезъ необходимое послѣдствіе своего нормальнаго развитія, сосредоточивая совокупность реальныхъ законовъ вокругъ собирательнаго существа, которое непосредственно управляетъ нашими судьбами въ силу его собственной необходимости, видоизмѣненной его провидѣніемъ. Такая вѣра вполнѣ согласуется съ любовью, направляя къ этому Великому Существу, въ высочайшей степени сочувственному, все почитаніе, подобающее благотворному господству всемірнаго порядка. Правда, это Существо, безпредѣльное и вѣчное (т. е. Человѣчество), не создало само тѣхъ матеріаловъ, которые употребляетъ его мудрая дѣятельность, ни тѣхъ законовъ, которыми опредѣляются результаты

---

[12] Тамъ же, 30.

[13] Dernier terme de toutes les influences appréciables; тамъ же т. II (Parisen 1852), стр. 56.

[14] Тамъ же, II, 51.

этой дѣятельности[15]. Но «абсолютная оцѣнка» этого Существа, по мнѣнію Конта, не требуется умомъ и еще менѣе — сердцемъ. «Конечно, — говоритъ онъ, естественный порядокъ достаточно несовершененъ для того, чтобы его благодѣянія могли реализоваться для насъ лишь косвеннымъ способомъ — черезъ сердечное служеніе — par l'afectueux ministère — дѣятельнаго и разумнаго Существа, безъ котораго наше существованіе стало бы почти невыносимымъ. А такое убѣжденіе достаточно уполномочиваетъ каждаго изъ насъ обращать къ Человѣчеству всю свою справедливую признательность, если бы даже и существовало еще высшее Провидѣніе, отъ котораго проистекало бы *могущество нашей общей Матери*»[16].

Въ основателѣ религіи человѣчества мы узнаемъ здѣсь автора позитивной философіи, который хотѣлъ ограничить астрономію одною нашею солнечною системой, утверждая, что изученіе прочаго звѣзднаго неба и невозможно, и, главное, — не нужно. И тамъ, и здѣсь одинъ принципъ: «послѣдній предѣлъ всѣхъ замѣтныхъ вліяній», — принципъ весьма характерный для новѣйшаго наслѣдника римскаго духа, но по существу не выдерживающій критики. Но моя задача теперь и не есть критика. Итакъ, возвращаюсь къ истинному содержанію Контова взгляда.

Человѣчество въ смыслѣ живой и полной реальности признается Контомъ какъ положительный фактъ, къ которому окончательно сводится вся система научныхъ знаній. «Углубленное изученіе всемірнаго порядка, — говоритъ онъ, — открываетъ намъ въ немъ преобладающее существованіе истиннаго Великаго Существа, которое, имѣя своимъ назначеніемъ непрерывно совершенствовать этотъ порядокъ, всегда съ нимъ сообразуясь, наилучшимъ образомъ представляетъ намъ его истинную совокупность. Это неоспоримое Провидѣніе, вершительница нашей судьбы, естественно становится общимъ средоточіемъ нашихъ чувствъ, нашихъ мыслей и нашихъ дѣйствій. Хотя, очевидно, это Великое Существо превосходитъ всякую человѣческую силу, даже собирательную, необходимое его строеніе — sa constitution nécessaire — и его собственная судьба дѣлаютъ его въ высшей степени сочувственнымъ со всякимъ его служителемъ»[17].

---

[15] Тамъ же, II, 56—57.
[16] Тамъ же, II, 57.
[17] Тамъ же, II, 59.

VI.

Надлежащее отношеніе къ Великому Существу, или «религія человѣчества», не исключаетъ, а включаетъ въ себя какъ свои *подготовленія* — семью и отечество. «Два существенные атрибута собирательнаго существованія — солидарность и непрерывность (continuité) естественно находятся и на низшихъ ступеняхъ, гдѣ, не имѣя такой полноты (какъ въ человѣчествѣ), они становятся зато болѣе замѣтными (mieux appréciables). Такимъ образомъ Семья и Отечество никогда не перестанутъ для ума, какъ и для сердца, быть необходимыми преддверіями человѣчества (les préambules nécessaires de l'Humanité). Но систематическое воспитаніе, призванное восполнить естественный ходъ исторіи, должно будетъ идти обратнымъ путемъ (т. е. не отъ семьи и народа къ человѣчеству, а отъ человѣчества къ народу и семьѣ). Достигнувши полнаго понятія о Великомъ Существѣ, мы можемъ передавать его даже нашимъ дѣтямъ, не воспроизводя той эмпирической эволюціи, которой потребовала его начальная выработка. Достаточно будетъ получше воспользоваться естественною способностью чувства предварять обобщенія ума, что и произойдетъ необходимо въ силу нормальнаго верховенства женскаго пола (le sexe affectif) въ совокупности позитивнаго воспитанія»[18].

При этомъ Контъ особенно указываетъ на то, что Семья и Отечество, будучи послѣдовательными подготовленіями къ человѣчеству, *не должны* быть понимаемы какъ его настоящіе элементы или составныя части, — ибо человѣчество есть *существо нераздѣльное* (être indivisible). Что же оно такое въ этомъ смыслѣ, въ чемъ его образующее начало?

VII.

Великое существо Контовой религіи, кромѣ своей полной реальности, могущества и мудрости, дѣлающихъ его нашимъ Провидѣніемъ, имѣетъ еще одинъ постоянный признакъ: оно есть существо женственное. Это не метафора или олицетвореніе безличнаго понятія, какъ различныя добродѣтели, искусства и науки изображаются въ классической миѳологіи подъ видомъ женщинъ. Изъ предыдущаго изложенія, воспроизводящаго слова самого Конта, достаточно ясно,

---

[18] Тамъ же, I, 32.

что Великое Существо не было отвлеченнымъ понятіемъ для этого философа. Онъ ясно различалъ человѣчество какъ совокупность народныхъ, семейныхъ и личныхъ элементовъ: это у него humanité съ малою h), — и Человѣчество какъ существенное, дѣйствительное и живое начало единства всѣхъ этихъ элементовъ — Humanité съ большою H), ou le Grand Être. И въ этомъ-то *главномъ* смыслѣ Человѣчество, хотя имѣетъ собирательный характеръ по своему составу, само по себѣ есть болѣе, чѣмъ собирательное имя, — *обладаетъ собственнымъ существованіемъ*.

«Объективно, — говоритъ Контъ, — Великое Существо есть такое же внѣшнее каждому изъ насъ, какъ и другія реальныя существованія, тогда какъ субъективно мы составляемъ его часть, по крайней мѣрѣ, въ упованіи (Objectivement le Grand-Être est aussi extérieur à chacun de nous que les autres éxistences réelles, tandis que subjectivement nous en faisons partie du moins en espérence)».

Ясно, что рѣчь идетъ не о понятіи, а о существѣ, — совершенно дѣйствительномъ, и если не совсѣмъ личномъ, въ смыслѣ эмпирической человѣческой особы, то еще менѣе безличномъ. Чтобы сказать однимъ словомъ, это существо — *сверхличное*, а лучше сказать это двумя словами: Великое Существо не есть олицетворенный принципъ, а *Принципіальное Лицо*, или *Лицо-Принципъ*, не олицетворенная идея, а *Лицо-Идея*.

VIII.

Само собою напрашивается сближеніе между Контовою религіей человѣчества, представляемаго въ Великомъ Существѣ женскаго рода, и средневѣковымъ культомъ Мадонны. Замѣтимъ еще любопытное совпаденіе. Какъ разъ въ то время, какъ въ Парижѣ Контъ обнародывалъ изложеніе своей религіи, съ ея превознесеніемъ женственнаго, эффективнаго начала человѣческой природы и нравственности, въ Римѣ тысячелѣтній культъ Мадонны познать свое теологическое завершеніе въ догматическомъ опредѣленіи папы Пія IX о Непорочномъ Зачатіи пресв. Дѣвы (1854 г.).

Когда мыслитель такого характера и значенія, какъ Авг. Контъ, начинаетъ сочувственно входить въ порядокъ идей, бывшій ему чуждымъ, то было бы совершенно напрасно говорить о какихъ-нибудь внѣшнихъ вліяніяхъ или прямыхъ заимствованіяхъ. Если бы и былъ установленъ фактъ такого заимствованія, то онъ ровно ни-

чего не объяснялъ бы, такъ какъ оставался бы во всей силѣ вопросъ: почему взято одно, а не другое? Я далъ вамъ нѣкоторое понятіе о томъ особомъ и своеобразномъ умственномъ пути, который долженъ былъ привести Конта къ сближенію съ древнею вѣрой народовъ. Онъ сознавалъ этотъ путь и радовался этому внутреннему сближенію, не имѣя никакой надобности во внѣшнихъ заимствованіяхъ.

Но древній культъ вѣчно-женственнаго начала имѣетъ одно историческое проявленіе, о которомъ Контъ совсѣмъ ничего не могъ знать и которое однако ближе подходитъ и къ существу дѣла, и къ мыслямъ этого философа.

Закоренѣлый западникъ, Августъ Контъ, былъ бы очень удивленъ, если бы кто-нибудь сказалъ и показалъ ему, что въ своемъ Grand Être онъ формулировалъ то, что съ особою увѣренностью и яркостью, хотя безъ всякаго отчетливаго пониманія, выражалось религіознымъ вдохновеніемъ русскаго народа еще въ XI вѣкѣ, такъ что срединная идея Контовой religion positive представляетъ собою именно ту сторону христіанства, съ которой оно было если не сознано, то почувствовано нѣкогда русскою душой, при чемъ однако это чувство, или предчувствіе, несмотря на свою малую сознательность, сразу же нашло себѣ соотвѣтствующее пластическое выраженіе.

Если бы Конту случилось пріѣхать въ старый заброшенный городокъ, который нѣкогда былъ и Новымъ и Великимъ, то онъ могъ бы своими глазами увидѣть подлинное изображеніе своего Grand Être, болѣе точное и болѣе полное, чѣмъ всѣ тѣ, которыя ему приходилось видать на Западѣ. Такъ какъ не только Контъ ничего не зналъ объ этомъ произведеніи древне-русскаго творчества, но и между васъ едва ли кто обращалъ на него вниманіе, то я долженъ объяснить вамъ его смыслъ. Тутъ всего болѣе замѣчательно то, что собственный сюжетъ изображенія представленъ *вмѣстѣ* со всѣми другими, которые ему сродны и близки и обыкновенно съ нимъ смѣшиваются, — но представленъ такъ, что всесторонне отъ нихъ выдѣляется и обособляется, такъ что никакое смѣшеніе немыслимо.

IX.

Посреди главнаго образа въ старомъ новгородскомъ соборѣ (временъ Ярослава Мудраго) мы видимъ своеобразную женскую фигуру въ царскомъ одѣяніи, сидящую на престолѣ. По обѣ стороны отъ

нея, лицомъ къ ней и въ склоненномъ положеніи, справа Богородица византійскаго типа, слѣва — св. Іоаннъ Креститель; надъ сидящею на престолѣ поднимается Христосъ съ воздѣтыми руками, а надъ нимъ виденъ небесный міръ въ лицѣ нѣсколькихъ ангеловъ, окружающихъ Слово Божіе, представленное подъ видомъ книги — Евангелія.

Кого же изображаетъ это главное, срединное и царственное лицо, явно отличное и отъ Христа, и отъ Богородицы, и отъ ангеловъ? Образъ называется образомъ Софіи Премудрости Божіей. Но что же это значитъ? Еще въ XIV вѣкѣ одинъ русскій бояринъ задавалъ этотъ вопросъ новгородскому архіепископу, но отвѣта не получилъ, — тотъ отозвался незнаніемъ. А между тѣмъ наши предки поклонялись этому загадочному лицу, какъ нѣкогда аѳиняне «невѣдомому богу», строили повсюду софійскіе храмы и соборы, опредѣлили празднованіе и службу, гдѣ непонятнымъ образомъ Софія Премудрость Божія то сближается съ Христомъ, то съ Богородицею, тѣмъ самымъ, не допуская полнаго отождествленія ни съ Нимъ, ни съ Нею, — ибо ясно, что если бы это былъ Христосъ, то не Богородица, а если бы Богородица, то не Христосъ.

И не отъ грековъ приняли наши предки эту идею, такъ какъ у грековъ, въ Византіи, по всѣмъ имѣющимся свидѣтельствамъ, Премудрость Божія, *ἡ Σοφια τοῦ Θεοῦ*, разумѣлась или какъ общій отвлеченный атрибутъ божества, или же принималась какъ синонимъ вѣчнаго Слова Божія — Логоса. Сама икона новгородской Софіи никакого греческаго образца не имѣетъ, — это дѣло нашего собственнаго религіознаго творчества. Смыслъ его былъ невѣдомъ архіереямъ XIV вѣка, но мы теперь можемъ его разгадать.

Это Великое, царственное и женственное Существо, которое, не будучи ни Богомъ, ни вѣчнымъ Сыномъ Божіимъ, ни ангеломъ, ни святымъ человѣкомъ, принимаетъ почитаніе и отъ завершителя Ветхаго Завѣта и отъ родоначальницы Новаго, — кто же оно, какъ не само истинное, чистое и полное человѣчество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вѣчно соединенная и по временномъ процессѣ соединяющаяся съ Божествомъ и соединяющая съ Нимъ все, что есть. Несомнѣнно, что въ этомъ полный смыслъ Великаго Существа, наполовину почувствованный и сознанный Контомъ, въ цѣлости почувствованный, но вовсе не сознанный нашими предками, благочестивыми строителями Софійскихъ храмовъ.

X.

Основатель «позитивной религіи» понималъ подъ человѣчествомъ существо, становящееся абсолютнымъ черезъ всеобщій прогрессъ. И дѣйствительно, человѣчество есть такое существо. Но Конту, какъ и многимъ другимъ мыслителямъ, не было ясно, что становящееся во времени абсолютное предполагаетъ абсолютное вѣчно-сущее. такъ какъ иначе самое это «*становленіе*» (das Werden, le devenir) абсолютнымъ (изъ не-абсолютнаго) было бы самопревращеніемъ меньшаго въ большее, т. е. возникновеніемъ чего-нибудь изъ ничего, или чистѣйшею безсмыслицей. Не нужно даже поднимать философскаго вопроса объ относительной природѣ времени, чтобы видѣть, что становиться абсолютнымъ можно только чрезъ усвоеніе того, что по существу и вѣчно *есть* абсолютное. Инстинктъ, угадывающій истину, былъ у Конта, когда онъ приписалъ Великому Существу женственный характеръ. Какъ стоящее между ограниченнымъ и безусловнымъ, какъ причастное тому и другому, оно по природѣ есть начало двойственности, ἡ ἀόριστος ϑυάς пиѳагорейцевъ — самое общее онтологическое опредѣленіе женственности. Человѣчество есть именно та высшая форма, черезъ которую и въ которой все существующее становится абсолютнымъ, — форма соединенія матеріальной природы съ божествомъ. Великое Существо есть всемірная природа, какъ *воспринимающая* божественное, — еще другое основаніе присваивать ей характеръ женственный.

Ясно, что истинное человѣчество, какъ всемірная форма соединенія матеріальной природы съ божествомъ, или форма воспріятія божества природою, есть по необходимости Богочеловѣчество и Богоматерія. Оно не можетъ быть *просто* человѣчествомъ, такъ какъ это значило бы быть воспринимающимъ безъ воспринимаемаго, формою безъ содержанія, или *пустою формой*.

Великое Существо не есть пустая форма, а всеобъемлющая богочеловѣческая полнота духовно-тѣлесной, божественно-творной жизни, открывшейся намъ въ христіанствѣ. Контъ имѣлъ лишь половинное, не додуманное и не договоренное понятіе объ истинномъ Великомъ Существѣ, но онъ безотчетно вѣрилъ въ его полноту и невольно свидѣтельствовалъ о ней. А сколько было и есть вѣрующихъ христіанъ, не знавшихъ и не знающихъ, не хотѣвшихъ и не хотящихъ знать объ этой самой сущности христіанства, къ которой съ половин-

нымъ пониманіемъ, но цѣлымъ сердцемъ привязался безбожникъ и нехристь Контъ!

Въ самомъ дѣлѣ, онъ отрицалъ Бога и Христа. Но Богъ и Христосъ навѣрное прощаютъ личныя обиды. И навѣрное Они болѣе обращаютъ вниманія на сердечныя расположенія, чѣмъ на головныя мнѣнія. И развѣ Имъ не болѣе всего дорого Ихъ *другое*, то, въ чемъ полнота божественной жизни находитъ свое послѣднее, крайнее осуществленіе, — то, что нашъ философъ угадалъ и назвалъ Великимъ Существомъ, и что стало для него предметомъ искренняго и глубокаго благочестія, хотя и страннаго по наружнымъ формамъ и выраженіямъ? Съ этою *полнотою другого*, — которая всѣхъ насъ держитъ и носитъ, но которую не всякій изъ насъ ощущаетъ и узнаетъ, — съ Нею Бога и Христа соединяетъ Духъ Святой, живущій и дѣйствующій въ Ней. Противъ этого не погрѣшилъ Контъ. Грѣхъ его, какъ и всѣхъ теоретическихъ враговъ христіанства, есть «грѣхъ противъ Сына Человѣческаго», и по слову Сына Человѣческаго этотъ грѣхъ прощенъ.

XI.

Великая заслуга безбожника и нехристя Конта передъ современнымъ христіанскимъ міромъ не ограничивается тѣмъ, что онъ во главу угла своей «позитивной религіи» взялъ ту *основную* сторону *богочеловѣчества*, забвеніе которой такъ много вредило правильному развитію религіознаго сознанія. Кромѣ этого, опредѣляя составъ и пути дѣятельности Великаго Существа, Контъ очень близко, — ближе многихъ вѣрующихъ, — подошелъ къ другой, *завершительной* истинѣ христіанства, тоже на дѣлѣ, если не на словахъ, почти забытой въ образованной части христіанскаго міра.

По Конту, въ составѣ Великаго Существа главное значеніе принадлежитъ *умершимъ* (разумѣется тѣмъ, которые оказались достойными быть въ него воспринятыми — d'être incorporés au Grand Être). Они вдвойнѣ преобладаютъ надъ живущими: какъ ихъ явные образцы и какъ ихъ тайные покровители и руководители, — какъ тѣ внутренніе органы, черезъ которые Великое Существо дѣйствуетъ въ частной и общей исторіи видимо прогрессирующаго на землѣ человѣчества. Контъ различалъ для человѣка два способа бытія: одинъ внутренній и вѣчный, который по его терминологіи называется «субъективнымъ», а по нашей существеннымъ (не въ смыслѣ wesentlich, а скорѣе

wesenhaft), и другой — преходящій и внѣшній, по его словоупотребленію «объективный», а по-нашему являемый, или феноменальный. Значеніе существеннаго, посмертнаго бытія опредѣляется его тѣснѣйшимъ единствомъ съ самымъ существомъ Человѣчества, значеніе внѣшняго, феноменальнаго бытія — его способностью обособленія, или относительно отдѣльной, самостоятельной воли и дѣйствія. И умершіе, и живущіе имѣютъ свою реальность; у первыхъ она болѣе достойная (plus digne), у вторыхъ— болѣе свободная и явнодѣйственная (plus efficace). Но ясно, что полнота жизни для тѣхъ и для другихъ можетъ состоять только въ ихъ совершенномъ единодушіи и всестороннемъ взаимодѣйствіи. И въ чемъ же можетъ состоять окончательный смыслъ міровогo порядка и завершеніе всеобщей исторіи, какъ не въ осуществленіи этой цѣлости человѣчества, какъ не въ дѣйствительномъ его исцѣленіи чрезъ явное соединеніе этихъ двухъ разлученныхъ его долей? Контъ не высказываетъ прямо этой мысли, но кто съ добросовѣстнымъ вниманіемъ прочтетъ всѣ четыре тома его «Politique positive», тотъ долженъ будетъ признаться, что никто изъ знаменитыхъ въ мірѣ философовъ не подходилъ такъ близко къ задачѣ *воскресенія мертвыхъ*, какъ именно Августъ Контъ.

То, чего я теперь коснулся, есть не только трудное дѣло, но и разговоръ трудный. Недаромъ болѣе осьмнадцати вѣковъ тому назадъ, въ Аѳинахъ, когда апостолъ Павелъ говорилъ о единствѣ рода человѣческаго и о присутствіи божества во всѣхъ, аѳиняне охотно его слушали, но какъ только онъ упомянулъ о воскресеніи мертвыхъ, они сказали: «Ну, объ этомъ, любезнѣйшій, мы побесѣдуемъ въ другой разъ». Но я и на этотъ разъ хотѣлъ бы, если не бесѣдовать съ вами, хотя двумя словами намекнуть на человѣческую сторону этого дѣла, и даже, не говоря собственно ничего о самомъ дѣлѣ, только указать на первые человѣческіе шаги въ направленіи къ нему, — потому что въ этихъ шагахъ нѣтъ ничего непонятнаго и ничего труднаго.

XII.

Вотъ передъ нами сегодня одинъ изъ безчисленныхъ отшедшихъ. Намъ и въ голову, конечно, не приходило предварять для него всеобщее воскресеніе, — и однако мы это начали. Прежде, чѣмъ придти на эти поминки, я лучше прежняго познакомился съ Контомъ и полюбилъ его. Вотъ уже первый шагъ, или два первыхъ шага —

узнать и полюбить. А затѣмъ. если мнѣ удалось и нѣкоторымъ изъ васъ передать вѣрное понятіе объ этомъ отшедшемъ и доброе чувство къ нему, — то вотъ уже и третій шагъ.

Для воскресенія мертвыхъ, какъ и для всякаго другого дѣла, знаніе и любовь еще не составляютъ самого дѣла, а лишь необходимое его условіе: безъ нихъ его нельзя совершить, потому что нельзя начать.

А теперь, въ заключеніе, я хочу выразить одну скромную надежду.

Контъ, какъ вы знаете, сочинилъ для религіи Человѣчества свой календарь, гдѣ наряду съ многими странностями есть и коечто хорошее. Философскому обществу можетъ быть пріятно узнать, что, кромѣ Декарта и Лейбница, въ святые этого календаря попали также Кантъ, Фихте и Гегель. Тѣмъ не менѣе позитивистическій календарь не станетъ общепризнаннымъ, какъ не сталъ такимъ и календарь революціонный, — общепризнаннымъ останется календарь христіанскій, но, я думаю, съ нѣкоторыми новыми добавленіями.

Когда полномочные представители христіанства сосредоточатъ свое вниманіе на томъ, что наша религія есть прежде всего и преимущественно религія богочеловѣческая, и что *человѣчество* есть не придатокъ какой-нибудь, а существенная, образующая половина *богочеловѣчества*, тогда они рѣшатся исключить изъ своего историческаго пантеона кое-что безчеловѣчное, что туда случайно попало за столько вѣковъ, и внести вмѣсто того немного побольше человѣчнаго. Тогда придется вспомнить и того мыслителя, который, несмотря на большія заблужденія и на ограниченность своего теоретическаго кругозора, сильнѣе всѣхъ людей отходящаго XIX вѣка почувствовалъ и выдвинулъ эту не всегда достаточно цѣнившуюся въ историческомъ христіанствѣ человѣческую сторону религіи и жизни, — не въ томъ или другомъ особомъ отношеніи, а въ общемъ ея составѣ, обнимающемъ сверхъ наличной части человѣчества и его отошедшую и грядущую части. И тогда, не принимая его календаря, какъ слишкомъ уже человѣчнаго, можно будетъ воспользоваться имъ для нѣкотораго расширенія нашего собственнаго, и прежде всего внести туда имя этого самаго Августа Конта, за услуги, которыя онъ, самъ того не зная, оказалъ дѣлу развитія христіанскаго сознанія, возродивъ въ немъ подъ новыми именами старыя и вѣчныя истины: основную истину о собирательной сущности или душѣ міра, простѣйшее имя которой по-хри-

стіански есть Церковь, и завершительную истину о жизни умершихъ.

Я не ученикъ Августа Конта и не прозелитъ его «положительной религіи». Никакихъ личныхъ основаній къ пристрастію или преувеличенію его значенія у меня нѣтъ. Конечно, въ моей ранней враждѣ противъ Конта и позитивизма было гораздо больше увлеченія и страсти, чѣмъ въ теперешней вечерней любви, которая зависитъ отъ лучшаго знанія. И если я все-таки полагаю, что Контъ дѣйствительно заслужилъ себѣ мѣсто въ святцахъ христіанскаго человѣчества, то я разумѣю это въ самомъ опредѣленномъ смыслѣ, въ которомъ, право, нѣтъ ничего соблазнительнаго или оскорбительнаго для кого бы то ни было. «Святой» не значитъ совершенный во всѣхъ отношеніяхъ, и даже не значитъ непремѣнно совершенный въ какомъ-нибудь одномъ отношеніи. Святость не есть даже совершенная доброта, или благость: благъ одинъ только Богъ. — Кто имѣетъ достаточныя и неоднократныя свѣдѣнія о жизни и трудахъ Конта, тотъ признаетъ въ немъ, конечно, кромѣ разныхъ заблужденій, и нѣкоторые коренные недостатки ума и характера, но вмѣстѣ съ тѣмъ признаетъ и отсутствіе въ немъ всякаго лукавства, его рѣдкое прямодушіе, простоту и чистосердечіе. Вотъ почему та Премудрость, которая «не внидетъ въ душу злохудожну», нашла себѣ мѣсто въ душѣ этого человѣка и дала ему быть, хотя и полусознательнымъ, провозвѣстникомъ высокихъ истинъ о Великомъ Существѣ и о воскресеніи мертвыхъ.

Жизненная драма Платона.

1898.

Предпринявъ полный русскій переводъ Платона, я прежде всего столкнулся съ вопросомъ: въ какомъ порядкѣ переводить и издавать Платоновы діалоги, при отсутствіи порядка общепринятаго? Убѣдившись въ невозможности твердо установить и послѣдовательно провести порядокъ хронологическій, при недостаточности данныхъ историческихъ, при шаткости и противорѣчивости филологическихъ соображеній. а вмѣстѣ съ тѣмъ находя и неудобнымъ, и недостойнымъ — втискивать живую картину Платонова творчества въ деревянныя рамки школьныхъ дѣленій по отвлеченнымъ темамъ и дисциплинамъ позднѣйшаго происхожденія, я долженъ былъ искать внутренняго начала единства, обнимающаго совокупность Платоновыхъ твореній и дающаго каждому изъ нихъ его относительное значеніе и мѣсто въ цѣломъ.

Такого начала единства для произведеній Платона искали уже многіе его издатели, переводчики и критики въ теченіе всего XIX столѣтія, но ни одна изъ существующихъ попытокъ опредѣлить и провести такое начало по всему Платону не кажется мнѣ удовлетворительною. Въ особомъ трактатѣ, которымъ будетъ сопровождаться мой переводъ, я разберу подробно главныя изъ этихъ попытокъ, а теперь укажу для примѣра лишь на двѣ самыя яркія — Шлейермахера и Мунка.

По Шлейермахеру, порядокъ Платоновыхъ произведеній установленъ заранѣе самимъ Платономъ, его мыслью и намѣреніемъ; всѣ діалоги суть лишь послѣдовательное выполненіе одной программы, или одного художественно-философско-педагогическаго плана, составленнаго Платономъ еще въ юности и все болѣе уяснявшагося въ частностяхъ въ теченіе всей его философской дѣятельности. По этому

взгляду, каждый большой діалогъ (послѣ перваго — «Федра» есть прямое, самимъ Платономъ предопредѣленное, продолженіе или восполненіе своего предыдущаго и подготовленіе къ своему послѣдующему, и этотъ главный стволъ идейнаго нарастанія сопровождается, какъ бы отростками, нѣсколькими мелкими діалогами, также преднамѣренно написанными для выясненія того или другого второстепеннаго вопроса, связаннаго съ предметами главныхъ діалоговъ. Весь Платонъ представляется такимъ образомъ какъ одна a priori построенная система философскихъ идей, курсъ философіи, художественно изложенный.

У Мунка дѣло берется болѣе живымъ образомъ. Задачею Платона было изобразить жизнь идеальнаго мудреца въ лицѣ Сократа [1]. За первымъ вступительнымъ діалогомъ «Парменидъ», гдѣ Сократъ является любознательнымъ юношей, слѣдуютъ три послѣдовательныя группы діалоговъ, въ которыхъ Сократъ выступаетъ сначала борцомъ за правду противъ господствовавшей софистики, потомъ учителемъ правды и наконецъ мученикомъ за правду; послѣднимъ діалогомъ, естественно оказывается «Федонъ», содержащій предсмертную бесѣду Сократа и описаніе его смерти.

Несостоятельность обоихъ взглядовъ бросается въ глаза. Шлейермахеръ прямо предполагаетъ нѣчто психологически и исторически невозможное. Конечно, такой чисто-головной философъ и кабинетный писатель, какъ, напримѣръ, Кантъ, болѣе подходилъ бы къ представленію Шлейермахера. Если вспомнить многовѣковое развитіе чисто формальной силы мышленія отъ первыхъ схоластиковъ и до Лейбнице-Вольфовской философіи, воспитавшей автора трехъ критикъ; если принять во вниманіе національный характеръ германскаго ума, личный характеръ и образъ жизни самого Канта, — жизни, всецѣло замкнутой тѣснымъ кругомъ между письменнымъ столомъ и университетскою аудиторіей, — то относительно его, пожалуй, можно было бы допустить, что вся совокупность его сочиненій есть лишь методическое выполненіе одной заранѣе составленной программы. Однако мы положительно знаемъ, что и здѣсь не было ничего подобнаго. Умственная производительность Канта прошла черезъ три, по крайней мѣрѣ, весьма различныя стадіи, вовсе не бывшія прямымъ продолженіемъ

[1] „Die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften", dargestellt von Dr. Eduard Munk, Berlin 1857.

или подготовленіемъ одна другой: мы знаемъ про долгій «догматическій сонъ» его ума въ уютной колыбели Лейбнице-Вольфовской системы; знаемъ, какъ онъ былъ пробужденъ сильнымъ толчкомъ скепсиса Юма къ открытію критическаго идеализма, и какъ, затѣмъ, побужденія иного порядка привели его къ созданію этики абсолютнаго долга и религіи въ предѣлахъ чистаго разума. Во время догматическаго сна Канту, конечно, не грезилась его разрушительная критика, а когда онъ ее производилъ, то онъ не думалъ объ опредѣленномъ планѣ новой нравственной и религіозной постройки. Если даже Кантъ — олицетворенная апріорность и методичность — не могъ не только совершить, но и задумать свой полувѣковой умственный трудъ по одной заранѣе составленной программѣ или опредѣленному плану, то что же сказать о Платонѣ? Начать съ того, что въ древней Греціи не было ученыхъ кабинетовъ, а слѣдовательно, не могло быть и кабинетныхъ ученыхъ. Но главное — личность самого Платона. Человѣкъ, жившій полною жизнью, не только открытый для всякихъ впечатлѣній, но жаждавшій, искавшій ихъ, человѣкъ въ началѣ своего поприща пережившій одну изъ величайшихъ трагедій всемірной исторіи — смерть Сократа, бѣжавшій затѣмъ изъ отеческаго города, много странствовавшій по свѣту, вступавшій въ сношенія съ таинственнымъ пиѳагорическимъ союзомъ, неоднократно и послѣдній разъ уже въ глубокой старости тѣсно сближавшійся съ могущественными правителями, чтобы при ихъ помощи создать образцовое государство, — такой человѣкъ ни въ какомъ случаѣ не могъ быть черезъ всю свою жизнь методичнымъ выполнителемъ одной заранѣе установленной философско-литературной программы.

Отъ взгляда Шлейермахера остается только та общая истина, что есть внутренняя связь между всѣми твореніями Платона. Но эта связь не заключалась въ преднамѣренномъ замыслѣ полнаго философскаго курса. Такого замысла не было у Платона. Не было у него также намѣренія посвятить свою жизнь идеализованной біографіи своего учителя. По Мунку выходитъ, что образъ Сократа, какъ идеалъ мудрости и правды, всецѣло и съ неизмѣнной силой до конца владѣлъ умомъ Платона и объективировался въ немъ такъ, чтобы порядокъ Платоновыхъ твореній выражалъ собою теченіе жизни не самого Платона, а лишь воспоминаемое и воспроизводимое теченіе Сократовой жизни. Но вѣдь на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ. Въ нѣкоторыхъ діалогахъ дѣйствительно Сократъ владѣетъ творчествомъ Платона и

воплощается въ немъ со всею полнотою художественной правды, и рѣчи Сократовы здѣсь — его настоящія рѣчи, только прошедшія черезъ прямо открытую для нихъ мысль Платона, получившія отъ нея, можетъ быть, нѣсколько новыхъ черточекъ и красокъ, но сохранившія все свое существо. Однако въ другихъ — въ большей части діалоговъ — Сократъ есть только принятый разъ навсегда литературный пріемъ, обычный псевдонимъ Платона, — псевдонимъ иногда неудачный, — когда ему приходится говорить такія рѣчи, которыхъ дѣйствительный Сократъ не только не говорилъ, но и не могъ бы говорить: напримѣръ, когда воображаемый Сократъ серьезно разсуждаетъ о метафизическихъ и космологическихъ вопросахъ, которые дѣйствительный Сократъ признавалъ безплодными и нестоющими вниманія, но которыми Платонъ сталъ особенно интересоваться много времени послѣ смерти учителя и подъ другими разнородными вліяніями. Что же это за біографія Сократа, хотя бы идеализованная?

Ясно, что Сократъ можетъ быть принятъ какъ средоточіе Платоновыхъ твореній не самъ по себѣ и не въ событіяхъ своей жизни, а лишь чрезъ то мѣсто, которое онъ занялъ въ жизни и мысли Платона; а мѣсто это при всей своей важности не было всеобъемлющимъ; личность и образъ мыслей Платона сложились подъ преобладающимъ вліяніемъ Сократа, но не были поглощены имъ. Значитъ, собственное начало единства Платоновыхъ твореній нужно искать не въ Сократѣ, какъ полагаетъ Мункъ, и не въ отвлеченной теоретической половинѣ Платонова существа, какъ выходитъ по Шлейермахеру, а въ самомъ Платонѣ, какъ цѣломъ, живомъ человѣкѣ. Конечно, настоящее единство — *здѣсь*. Мѣнялись возрасты, мѣнялись отношенія и требованія, душевныя настроенія и самыя точки зрѣнія на міръ, но все это мѣнялось въ живомъ лицѣ, которое оставалось самимъ собою и своимъ внутреннимъ единствомъ связывало всѣ произведенія своего творчества.

Ближайшимъ образомъ діалоги Платона выражаютъ, конечно, его философскій интересъ и философскую работу его ума. Но свойство самого философскаго интереса, очевидно, зависитъ также и отъ личности философа. Для Платона философія была прежде всего *жизненною задачею*. А жизнь для него была не мирная смѣна дней и годовъ умственнаго труда, какъ, напримѣръ, для Канта, а глубокая и сложная, все его существо обнимающая драма. Развитіе этой драмы, о которой мы отчасти имѣемъ прямыя свидѣтельства, отчасти же до-

гадываемся по косвеннымъ указаніямъ, отразилось и увѣковѣчилось въ діалогахъ. Итакъ, самъ Платонъ, какъ герой своей жизненной драмы, — вотъ настоящій принципъ единства Платоновыхъ твореній, порядокъ которыхъ естественно опредѣляется ходомъ этой драмы.

I.

Безъ всякаго сомнѣнія, завязка жизненной драмы Платона дана въ его отношеніяхъ къ Сократу живому — въ первомъ актѣ, а память о Сократѣ умершемъ возвратно звучитъ, какъ нѣкій Leitmotiv, и въ актахъ послѣдующихъ. Что же такое Сократъ, въ чемъ самая сущность его значенія? Сократъ былъ tertium quid, третья искомая и ищущая сторона пошатнувшейся въ своихъ основахъ греческой жизни, — сторона справедливая, безпристрастная, примиряющая двѣ другія враждующія стороны и потому непримиримо ненавидимая обѣими. Дѣло шло о самомъ принципѣ жизни человѣческой. Первоначально древне-эллинская, какъ и вся языческая, жизнь покоилась на двойномъ, но нераздѣльномъ устоѣ религіознаго и государственнаго закона. *Θεῖος νόμος—νόμος Βασιλεύς*. Отеческіе боги и отеческій укладъ общежитія — только два выраженія, двѣ стороны одного жизненнаго начала. Корень — общій: святыня домашняго очага съ нераздѣльнымъ отъ него культомъ предковъ. Когда семейно-родовая, домашняя община была включена въ болѣе широкую и могущественную гражданскую, когда выше и сильнѣе рода сталъ городъ, — естественно и богами вышними, вмѣсто родовыхъ и домовыхъ, стали боги городской общины.

Новыя времена стараются, хотя не всегда и не вездѣ успѣшно, отнять у божества полицейскую функцію, а у полиціи — божественную санкцію. Задача трудная. Въ тѣ времена она и не ставилась. Самая эта слитность первобытной религіи съ политикою, или полиціей, была такая своеобразная, такъ видоизмѣняла оба элемента, что намъ почти невозможно составить о ней живого представленія. Какъ вода въ своихъ конкретныхъ свойствахъ нисколько непохожа ни на водородъ, ни на кислородъ, отдѣльно взятые, такъ религіозно-полицейскій строй древней жизни вовсе не напоминалъ ни религіи, ни полиціи въ нашемъ смыслѣ этихъ словъ. И если главные боги отеческіе по существу были городскіе стражи, то и человѣческіе стражи города (*φύλακες* Платоновой Политіи) были по существу божественны,

еще болѣе, конечно, нежели Одиссеевъ «божественный» свинопасъ Эвмей.

Такая нетронутая, райская цѣльность жизненнаго сознанія не могла быть долговѣчной. Она держалась на фактѣ непосредственной и безотчетной вѣры людей: въ дѣйствительность и силу родовыхъ и городскихъ боговъ, въ святость и божественность родного города. И съ какого изъ двухъ концовъ ни поколебать эту двойную вѣру, — рушится заразъ все зданіе. Если боги отеческіе не дѣйствительны, или безсильны, то откуда святость отеческихъ законовъ? Если законы отеческіе не святы, то на чемъ зиждется предписанная или отеческая религія? Итакъ, нужно, чтобы двойная вѣра, на которой держится бытовой укладъ даннаго общества, была неприкосновенна вполнѣ. Но какъ же это сдѣлать? Вѣра, когда она есть только фактъ, принятый чрезъ преданіе, есть дѣло чрезвычайно непрочное, неустойчивое, всегда и всѣмъ застигаемое врасплохъ. И слава Богу, что такъ. Исключительно фактическая, слѣпая вѣра несообразна достоинству человѣка. Она болѣе свойственна или бѣсамъ, которые вѣруютъ и трепещутъ, или животнымъ безсловеснымъ, которыя, конечно, принимаютъ законъ своей жизни *на вѣру*, «безъ размышленій, — безъ тоски, безъ думы роковой, — безъ напрасныхъ, безъ пустыхъ сомнѣній».

Я сказалъ о бѣсахъ и животныхъ не для красоты слога, а для историческаго напоминанія, а именно, что религіи, основанныя на одной фактической, слѣпой вѣрѣ, или отказавшіяся отъ иныхъ, лучшихъ основъ, всегда кончали или дьявольскою кровожадностью, или скотскимъ безстыдствомъ.

II.

Слѣпая и безотчетная религія обидна прежде всего для своего предмета, для самого божества, которое не этого требуетъ отъ человѣка. Какъ безграничное Благо, чуждое всякой зависти, оно хотя даетъ мѣсто въ мірѣ и бѣсамъ, и животнымъ, но радость его не въ нихъ, а въ «сынахъ человѣческихъ»; и чтобы эта радость была совершенною, оно сообщило человѣку особый даръ, которому завидуютъ бѣсы, и о которомъ ничего не знаютъ животныя. Важны, конечно, тѣ дары, посредствомъ которыхъ создался первоначальный внѣшній образъ человѣческой сверхживотной жизни, — то, что мы

называемъ образованностью. Не было бы ея безъ огня и земледѣлія. «Великіе благодѣтели человѣчества — Прометей, Деметра и Діонисъ. Но трижды величайшимъ называется и есть отецъ нашъ Гермесъ Трисмегистъ. Въ тѣлесный образъ человѣческаго общежитія онъ вложилъ его живую душу и двигательницу жизни — философію, — не для того, чтобы даромъ и въ готовомъ видѣ получилъ человѣкъ вѣчную истину и блаженство, а для того, чтобы трудовой путь человѣческій къ истинѣ и блаженству огражденъ былъ съ двухъ сторонъ — и отъ суевѣрнаго демонскаго трепета, и отъ тупой животной безотчетности».

Вотъ почему люди, поддавшіеся той или этой темной силѣ, люди потемнѣвшіе и другихъ старающіеся потемнить, — за что они справедливо и называются obscurantes, — постоянную свою и упорную, хотя безплодную ненависть сосредоточиваютъ именно на философіи, будто бы подрывающей всякую вѣру, тогда какъ, по правдѣ, философія подрываетъ и дѣлаетъ невозможною только темную вѣру, лѣнивую и неподвижную. Эту заслугу философіи высоко цѣнили носители истинной свѣтлой вѣры, находившіе, какъ извѣстно, что философія для эллиновъ имѣла то же значеніе, какъ законъ для іудеевъ, — значеніе провиденціальнаго руководства при переходѣ изъ тьмы язычества къ свѣту Христову, при чемъ они допускали, что и въ язычествѣ не все было только тьмою. Для темной вѣры греческая философія, какъ впослѣдствіи и христіанская религія, казалась атеизмомъ. Между тѣмъ уже первый родоначальникъ этой философіи, Ѳалесъ, какъ говоритъ древнее извѣстіе, объявилъ, что «все полно боговъ». Но для ревнителей отеческой религіи это было слишкомъ много. На что имъ эта полнота боговъ? Они почитали лишь своихъ, нужныхъ для текущей жизни, гражданскихъ и военныхъ боговъ, а до божественнаго содержанія «всего» имъ рѣшительно не было никакого дѣла. За *своихъ* боговъ ручались свои отеческіе преданія и законы, а что ручалось за полноту вселенскихъ? Мысль Ѳалеса? Но вотъ мысль другихъ философовъ — Ксенофана, Анаксагора — идетъ дальше и открываетъ другое. Они отвергаютъ всякую множественность боговъ и на ея мѣстѣ у перваго является божество — какъ абсолютно-единое, а у второго — какъ зиждительный умъ вселенной. Для охранительнаго ума толпы и ея правителей это уже было явное потрясеніе основъ и вызывало соотвѣтствующее противодѣйствіе.

III.

Философы впервые произвели существенный расколъ въ греческой жизни. До нихъ могли существовать по городамъ лишь партіи, такъ сказать, матеріальныя, вытекавшія изъ столкновенія и борьбы чисто-фактически образовавшихся общественныхъ группъ, силъ и интересовъ. Принципіальнаго противорѣчія между ними не было, ибо всѣ одинаково признавали одинъ принципъ жизни — отеческое преданіе. Никто на него не покушался, и за отсутствіемъ принципіальныхъ разрушителей не могли явиться и принципіальные охранители. Они неизбѣжно явились, какъ только философы коснулись святыни отеческаго закона и подвергли критикѣ самое его содержаніе. Повсюду въ Греціи возникаютъ двѣ *формальныя* партіи: одна, по принципу, охраняетъ существующія основы общежитія, — другая — по принципу же — ихъ колеблетъ. Первыя побѣды вездѣ принадлежали охранителямъ. Ихъ принципъ опирался на инстинктъ самосохраненія въ народныхъ массахъ, на всю силу противодѣйствія хотя уже тронувшихся, но еще не разложившихся общественныхъ организмовъ. Самая близость разложенія обостряла охранительныя вожделѣнія страхомъ за ихъ безуспѣшность. «Не смѣйте этого трогать, а то развалится». — «Но достойно ли оно охраненія?» — «Не смѣйте спрашивать! Оно достойно уже тѣмъ, что существуетъ, что мы къ нему привыкли, что оно *свое;* и пока мы сильны — горе философамъ!» Тѣ могли отвѣчать на это: «Велика истина, и она пересилитъ!» — но въ ожиданіи этого Ксенофанъ всю жизнь бродилъ бездомнымъ скитальцемъ, а Анаксагоръ лишь благодаря личнымъ связямъ избѣгъ смертной казни, замѣненной для него изгнаніемъ. Но въ судьбѣ Анаксагора уже предчувствуется побѣда философіи.

Этотъ главный предшественникъ Сократа, изъ іонійскихъ Клазомонъ въ Малой Азіи, пришедшій въ Аѳины, гдѣ стяжалъ и славу, и гоненія, отмѣчаетъ собою переходъ древней философіи, съ мѣста ея рожденія въ торговыхъ греческихъ колоніяхъ, къ истинному средоточію эллинской образованности, гдѣ, несмотря на гоненія, философія стала настоящею общественною силой все-эллинскаго, а затѣмъ и всемірно-историческаго значенія.

IV.

Не по случайности эмпирической эллинская философія возникла въ колоніяхъ, а расцвѣла въ Аѳинахъ. Если купцы-мореходы, которыми основался и жилъ рой греческихъ колоній, неизбѣжно разбивали замкнутость традиціоннаго отеческаго уклада и, принося въ родной городъ знакомство со многимъ и разнообразнымъ *чужимъ*, давали способнымъ умамъ матеріалъ и возбужденіе къ сравнительной оцѣнкѣ «своего» и «чужого», къ необходимому сужденію и возможному осужденію, чѣмъ во всякомъ случаѣ подрывалась непосредственная вѣра въ безусловное значеніе «своего» какъ такого и вызывалось философское стремленіе къ *внутренней* правдѣ, — то съ другого конца такое дѣйствіе мысли, возбужденной сопоставленіемъ различныхъ законовъ жизни, *сосуществующихъ* въ познанномъ просторѣ міра, — такое критическое дѣйствіе зародившейся мысли получало новую силу и новое оправданіе тамъ, гдѣ исключительность царящаго закона жизни разбивалась еще и въ порядкѣ временной смѣны — утвержденіемъ и упраздненіемъ законоположеній по измѣнчивой волѣ народнаго множества, — какъ оно было въ подвижной аѳинской демократіи.

Колоніальнымъ грекамъ *условность* отеческаго закона открылась въ пространствѣ, аѳинянамъ — во времени. Если любознательный мореплаватель начиналъ скептически относиться къ традиціонному отечественному строю потому, что слишкомъ *много* видѣлъ другого разнаго на чужбинѣ, то аѳинскій гражданинъ, и не выходя изъ родныхъ стѣнъ, и не глядя на «чужое», долженъ былъ усомниться въ достоинствѣ и значеніи «своего», такъ какъ оно слишкомъ *часто* мѣнялось на его глазахъ и даже при его собственномъ участіи. Это не мѣшаетъ любить родину, можетъ быть, даже усиливаетъ любовь къ ней, какъ къ чему-то совсѣмъ близкому, животрепещущему; но религіозное благоговѣйное отношеніе къ народнымъ законамъ, какъ къ чему-то высшему и безусловному, непремѣнно должно при этомъ пасть подъ первыми ударами критической мысли. Сюда вполнѣ приложима насмѣшка библейскаго писателя надъ идолопоклонникомъ, который собственными руками возьметъ кусокъ дерева, мрамора или металла, сдѣлаетъ изъ него статую, а затѣмъ приноситъ ей жертвы и мольбы, какъ богу. Законъ, какъ произведеніе неустойчивой воли, мнѣнія и

прихоти людей, — не болѣе заслуживаетъ поклоненія, чѣмъ вещественное издѣліе рукъ человѣческихъ.

V.

Вся сила той критики, которую древнѣйшая, т. е. до-сократовская философія обращала на боговъ и уставы отеческіе, можетъ быть выражена однимъ словомъ — *относительность*. «То, что вы считаете безусловнымъ и потому неприкосновеннымъ, — говорили философы своимъ согражданамъ, — на самомъ дѣлѣ весьма относительно и потому подлежитъ разсмотрѣнію и сужденію, а въ своей мнимой безусловности — осужденію и упраздненію». Этою обличительною и отрицательною задачей дѣло философовъ, какъ извѣстно, не ограничивалось. Съ критикою мнимо-безусловнаго связывались у нихъ попытки опредѣленія истинно-безусловнаго. Отвергнувъ или отодвинувъ на второй планъ данные традиціонные устои жизни человѣческой, они утверждали открываемыя разумомъ первоосновы жизни всемірной, космической — отъ воды и воздуха первыхъ іонійцевъ до равновѣсія единящей и раздѣляющей силы у Эмпедокла до Анаксагорова мірового ума и Демокритовыхъ атомовъ и пустоты.

Во всемъ этомъ была истина, но чтобы найти ее среди такой пестроты, чтобы понять и оцѣнить всѣ эти разнообразныя и повидимому противорѣчивыя идеи, какъ части слагающагося умственнаго цѣлаго, нуженъ былъ рѣдкій даръ умозрѣнія и синтеза, который и явился впослѣдствіи въ лицѣ Платона, Аристотеля и Плотина. Но сначала естественнымъ образомъ выдѣлилась и обособилась болѣе доступная отрицательная сторона пережитаго греческимъ умомъ философскаго процесса. За два вѣка умственнаго движенія въ Греціи народился цѣлый классъ людей съ формально развитыми мыслительными способностями, съ литературнымъ образованіемъ и съ живымъ умственнымъ интересомъ, людей, утратившихъ всякую вѣру въ расшатанные традиціонные устои народнаго быта, но при этомъ не имѣвшихъ нравственной геніальности, чтобы отдаться всею душой исканію лучшихъ, истинныхъ нормъ жизни. Эти люди, которыхъ проницательность общественнаго сознанія сразу и связала съ философіей, и отдѣлила отъ нея особымъ названіемъ *софистовъ*, — жадно схватились за то понятіе относительности, которымъ философы подрывали темную вѣру; возведя это понятіе въ неограниченный все-

общій принципъ, софисты обратили его остріе и противъ самой философіи, пользуясь видимою противорѣчивостью размножившихся философскихъ ученій.

Если опытное знакомство съ чужими заморскими странами и опытъ демократическихъ перемѣнъ у себя дома давали познать двоякую относительность традиціонныхъ жизненныхъ нормъ по мѣсту и времени и тѣмъ вызывали философовъ на ихъ отрицательную критику, то опытъ самой философіи въ многоразличіи ея системъ заставлялъ, повидимому, и къ ней прилагать такую же критику и изъ относительности философскихъ построеній заключать о несостоятельности всѣхъ мыслимыхъ нормъ, или какихъ бы то ни было опредѣляющихъ началъ бытія. Не только вѣрованія и законы городовъ, — провозгласили софисты, — но все вообще относительно, условно, недостовѣрно; нѣтъ ничего хорошаго или худого, истиннаго или ложнаго *по существу*, а все только по условію или положенію — *οὐ φύσει ἀλλὰ θέσει μόνον*, и единственнымъ руководствомъ во всякомъ дѣлѣ, за отсутствіемъ существенныхъ и объективныхъ нормъ, остаются только практическая цѣлесообразность, а цѣлью можетъ быть только *успѣхъ*. Никто не можетъ ручаться безусловно за правду своихъ стремленій и мнѣній. Вотъ, значитъ, единственное настоящее содержаніе жизни — искать практическаго успѣха всѣми возможными средствами, а такъ какъ эта цѣль для единичнаго человѣка достигается только при поддержкѣ другихъ, то главная задача — убѣдить другихъ въ томъ, что нужно для самого себя. А потому важнѣйшее и полезнѣйшее искусство есть искусство словеснаго убѣжденія, или — *риторика*.

VI.

Софисты, вѣрившіе въ одну *удачу*, могли быть побѣждены не разумными аргументами, а только фактическою *неудачею* своего дѣла. Имъ не удалось убѣдить Грецію въ правотѣ своего абсолютнаго скептицизма и не удалось замѣнить философію риторикой. Явился Сократъ, которому удалось осмѣять софистовъ и открыть философіи новые и славные пути. Понятна вражда софистовъ къ Сократу. Но на первый взглядъ можетъ казаться страннымъ то, что въ этой враждѣ оказалась солидарною съ софистами и превзошла ихъ другая партія.

Естественною казалась бы вражда между тѣми, кто стоялъ за неприкосновенность традиціонныхъ вѣрованій и жизненныхъ нормъ,

и тѣми, кто, какъ софисты, были отрицателями по преимуществу, отрицали безъ исключенія всѣ опредѣляющія начала общежитія, принципіально отвергали самую возможность такихъ началъ, т. е. какихъ бы то ни было устоевъ жизни и мысли. И была, конечно, вражда между охранителями и софистами, но она вообще не принимала трагическаго оборота. Софисты въ концѣ концовъ благоденствовали, а вся тяжесть охранительнаго гоненія обрушилась какъ разъ на философовъ наиболѣе положительнаго направленія, утверждавшихъ добрый и истинный смыслъ мірового и общественнаго порядка — сначала на Анаксагора, учившаго, что міръ зиждется и управляется верховнымъ Умомъ, а затѣмъ и въ особенности на Сократа. Передъ нимъ утихла поверхностная вражда между охранителями и софистами, и два прежніе противника соединили свои усилія, чтобы избавиться отъ одинаково имъ ненавистнаго олицетворенія высшей правды. Ихъ связывало то, въ чемъ они были неправы.

А между тѣмъ, со стороны Сократа вовсе не было безусловной, непримиримой вражды ни къ принципу софистовъ, ни къ принципу охранителей отеческаго преданія и закона. Онъ искренно и охотно признавалъ тѣ доли правды, которыя были у тѣхъ и другихъ. Онъ дѣйствительно былъ третьимъ, синтетическимъ и примиряющимъ началомъ между ними. Вмѣстѣ съ софистами онъ стоялъ за право и за необходимость критическаго и діалектическаго изслѣдованія; какъ и они, онъ былъ противъ слѣпой, безотчетной вѣры, не хотѣлъ ничего принимать безъ предварительнаго испытанія. За эту критическую пытливость, которая болѣе всего бросалась въ глаза, и толпа и такіе плохіе мыслители, какъ Аристофанъ, прямо смѣшивали Сократа съ софистами. Но, съ другой стороны, онъ признавалъ смыслъ и правду и въ народныхъ вѣрованіяхъ, и въ практическомъ авторитетѣ отеческихъ законовъ. И свое благочестіе, и свою патріотическую лояльность онъ показывалъ на дѣлѣ до самаго конца. Нельзя заподозрить его искренность въ предсмертной жертвѣ Эскулапу, а отказомъ бѣжать изъ темницы, послѣ смертнаго приговора, онъ поставилъ свои обязанности къ родному городу выше сохраненія самой жизни.

VII.

При отсутствіи прямого принципіальнаго антагонизма и въ ту и въ другую сторону чѣмъ же объясняется эта непримиримая не-

нависть къ Сократу съ обѣихъ сторонъ? Дѣло именно въ томъ, что антагонизмъ здѣсь былъ не принципіальный въ смыслѣ отвлеченно-теоретическомъ, а жизненный, практическій и, можно сказать, личный — въ болѣе глубокомъ значеніи этого слова. Косвеннымъ, а иногда и прямымъ смысломъ своихъ рѣчей Сократъ говорилъ обѣимъ сторонамъ вещи окончательно для нихъ нетерпимыя и противъ которыхъ у нихъ не находилось разумнаго возраженія.

Охранителямъ Сократъ какъ бы говорилъ такъ: «Вы совершенно правы и заслуживаете всякой похвалы за то, что хотите охранять основы гражданскаго общежитія, — это дѣло самое важное. Прекрасно, что вы охранители, бѣда лишь въ томъ, что вы — *плохіе* охранители: вы не знаете и не умѣете что и какъ охранять. Вы дѣйствуете ощупью, какъ попало, подобно слѣпымъ. Слѣпота ваша происходитъ отъ самомнѣнія, а это самомнѣніе, хотя несправедливо и пагубно для васъ и для другихъ, однако, заслуживаетъ извиненія, ибо зависитъ не отъ злой воли, а отъ вашей глупости и невѣжества». — Чѣмъ же можно на это отвѣтить, кромѣ темницы и яда?

А софистамъ Сократъ говорилъ: «Прекрасно вы дѣлаете, что занимаетесь разсужденіями и все существующее и несуществующее подвергаете испытанію вашей критической мысли; жаль только, что мыслители вы плохіе и вовсе не понимаете ни цѣлей, ни пріемовъ настоящей критики и діалектики».

Сократъ указывалъ, а главное, доказывалъ неопровержимымъ образомъ умственную несостоятельность своихъ противниковъ, и это была, конечно, вина непрощенная. Вражда была непримирима. Если бы даже Сократъ никогда прямо не обличалъ аѳинскихъ отцовъ отечества какъ плохихъ охранителей, и софистовъ какъ плохихъ мыслителей, этимъ дѣло не измѣнилось бы: онъ все равно обличалъ и тѣхъ и другихъ самою своею личностью, своимъ нравственнымъ настроеніемъ и положительнымъ значеніемъ своихъ рѣчей. Онъ самъ былъ живою обидой для плохихъ консерваторовъ и плохихъ критиковъ, — какъ олицетвореніе истинно-охранительныхъ и истинно-критическихъ началъ. Безъ него, если обѣ партіи были недовольны другъ другомъ, зато каждая была невозмутимо довольна сама собою.

Пока охранители могли видѣть въ своихъ противникахъ людей безбожныхъ и нечестивыхъ, они сознавали свое внутреннее превосходство и заранѣе торжествовали побѣду: могло казаться въ самомъ дѣлѣ, что они стоятъ за саму вѣру и за само благочестіе; была ви-

димость принципіальнаго, идейнаго спора, въ которомъ они представляли положительную, правую сторону. Но при столкновеніи съ Сократомъ положеніе совершенно мѣнялось: нельзя было отстаивать вѣру и благочестіе какъ такія противъ человѣка, который самъ былъ вѣрующимъ и благочестивымъ, — приходилось отстаивать не саму вѣру, а только *отличіе* ихъ вѣры отъ вѣры Сократовой, а отличіе это состояло въ томъ, что вѣра у Сократа была зрячая, а у нихъ слѣпая. Сразу обнаруживалась такимъ образомъ *недоброкачественность* ихъ вѣры, а въ ихъ стремленіи непремѣнно утвердить именно эту прочную слѣпую вѣру проявлялась слабость и *неискренность* ея. Во имя чего они могли стоять именно за *темноту* вѣры? Во имя ли того, что *всякая* вѣра должна быть темною? Но вотъ тутъ налицо былъ Сократъ, наглядно опровергавшій такое предположеніе самымъ фактомъ своей свѣтлой, зрячей вѣры. Ясно было, что они стояли за тьму не въ интересахъ вѣры, а въ какихъ-то иныхъ, чуждыхъ вѣрѣ интересахъ. И дѣйствительно, аѳинскіе охранители того времени, — по крайней мѣрѣ болѣе образованные между ними, — были люди невѣрующіе. Иначе и быть не могло. Разъ въ извѣстной средѣ началось умственное движеніе, возникла и развилась философія, — непосредственная вѣра, требующая младенческаго ума, становится невозможною для всякаго человѣка, затронутаго этимъ движеніемъ. Нельзя охранять то, что пропало, и вѣра обскурантовъ есть только обманчивая личина, надѣтая на ихъ дѣйствительное невѣріе. У людей болѣе живыхъ и даровитыхъ между аѳинскими охранителями, напр. у Аристофана, подлинное чувство прорывается сквозь маску: обличая мнимое нечестіе философовъ, онъ тутъ же проявляетъ свое собственное — въ грубомъ издѣвательствѣ надъ богами. Что же охранялось такими охранителями и что ими двигало? Ясно, что даже не страхъ божій, а лишь страхъ за тотъ старый, привычный бытовый строй, который былъ исторически связанъ съ данною религіей.

Сократъ самымъ фактомъ своей положительной и вмѣстѣ съ тѣмъ безстрашной и свѣтлой вѣры обличалъ внутреннюю негодность такого безвѣрнаго и гнилого консерватизма. И опять-таки самымъ фактомъ безусловнаго критическаго и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно положительнаго отношенія своего мышленія къ дѣйствительной жизни онъ обличалъ внутреннюю несостоятельность софистической псевдокритики. Пока софисты имѣли противъ себя или народныя

массы, или людей хотя высшаго класса, но мало причастныхъ философскому движенію и неискусныхъ въ діалектикѣ, то могло казаться, что софистика представляетъ собою права прогресса противъ народной косности, права мысли противъ умственной неразвитости, права знанія и просвѣщенія противъ темнаго невѣжества. Но когда противъ софистическаго разгрома всѣхъ жизненныхъ началъ вооружался «мудрѣйшій изъ эллиновъ», человѣкъ во всякомъ случаѣ большей умственной силы и діалектическаго искусства, чѣмъ они, — то всѣ увидали, что чисто-отрицательный характеръ ихъ разсужденій зависѣлъ не отъ необходимости мышленія человѣческаго, а въ лучшемъ случаѣ отъ неполноты и односторонности *ихъ* взглядовъ и пріемовъ, — ясно стало, что причина здѣсь не въ мышленіи и критикѣ, а лишь въ плохомъ мышленіи и плохой критикѣ.

VIII.

Итакъ, вина Сократа, помимо всякой прямой полемики противъ охранителей и разрушителей, состояла въ томъ, что самая точка зрѣнія его открывала идейную наготу и тѣхъ и другихъ.

Въ немъ былъ лучъ истиннаго свѣта, открывающаго и себя самого и чуждую тьму. Передъ лицомъ лже-охранителей, утверждавшихъ, что должно безусловно, безъ всякихъ разсужденій принимать народныя вѣрованія и повиноваться отеческимъ уставамъ потому только, что они даны и установлены, *положены прежде насъ,* — и передъ лицомъ лже-мыслителей, учившихъ, что никакой безусловной обязанности не можетъ быть, что не нужно повиноваться вовсе ничему, а только искать своей выгоды и успѣха, — передъ этою двойною ложью Сократъ и словами и жизнью своею утверждалъ: *есть* безусловная обязанность, но лишь къ тому, что само безусловно, что *по существу* и, слѣдовательно, всегда и вездѣ хорошо или достойно; и *есть* оно, это безусловное, есть существенная норма для жизни человѣческой, есть *Добро* само по себѣ. Оно одно поистинѣ желательно, или есть высшее благо для человѣка, основаніе и мѣрило всѣхъ другихъ благъ, и на немъ только, какъ на безусловной правдѣ и критеріи всего справедливаго, должно быть построено человѣческое общежитіе. Если вѣрованія народныя и уставы отеческіе сообразны или могутъ быть связаны съ безусловною нормою жизни, ихъ должно принимать и повиноваться имъ. Требуется, значитъ, отчетли-

вая оцѣнка всего даннаго, требуется разсужденіе, критика, но не какъ искусство для искусства, а какъ *исканіе правды,* чтобы дѣйствительно найти ее.

Что безусловное Добро есть, и что подлинно есть только то, что достойно быть, — въ это Сократъ вѣрилъ, но его вѣра была не слѣпою, а совершенно разумною, во-первыхъ, уже потому, что это была собственно вѣра въ разумъ, требующій, чтобы существующее было сообразно ему, имѣло смыслъ, или было достойно бытія; а, во-вторыхъ, вѣра Сократа имѣла раціональный характеръ и потому, что искала своего осуществленія или оправданія во всемъ, и для этого непремѣнно требовала послѣдовательной работы мыслящаго ума.

Вѣря въ бытіе безусловнаго Добра, Сократъ не снабжалъ его заранѣе никакими ближайшими опредѣленіями; оно было для него не даннымъ въ готовомъ видѣ, а *искомымъ;* но нельзя что-нибудь искать, если не вѣришь, что оно есть.

IX.

Согласно разумной вѣрѣ, безусловное Добро *есть* само по себѣ; но обладаніе имъ не дано человѣку безусловно, а требуетъ необходимыхъ условій. Цѣль впереди, и нуженъ процессъ ея достиженія. Предполагается Сократомъ лишь общее понятіе о томъ, что, будучи хорошо само по себѣ, можетъ и все другое дѣлать хорошимъ. Чтобы дѣйствительно достигнуть того, что единственно достойно достиженія, первое условіе — отвергнуть все, что не таково, вмѣнить все прочее въ ничто. «Я знаю только, что ничего не знаю» — за это исповѣданіе, какъ думалъ Сократъ, Пиѳія провозгласила его мудрѣйшимъ изъ эллиновъ. Первое условіе истинной философіи есть *нищета духовная.* Удивительное предвареніе первой евангельской заповѣди, удивительное согласіе дельфійскаго оракула съ нагорною проповѣдью, замѣченное еще отцами церкви первыхъ вѣковъ христіанства!

Объявленіе своей духовной нищеты среди кажущагося богатства есть, конечно, духовный подвигъ. Но это подвигъ, теряющій всю свою цѣну, если на немъ остановиться, какъ дѣлаютъ скептики, у которыхъ смиренное сознаніе своей недостаточности переходитъ въ противоположное — въ самодовольство и гордость. Для такого перехода требуется маленькая прибавка, чуждая Сократу и евангелію: «Я ничего не знаю, да и знать ничего нельзя и не нужно».

Утѣшеніе рѣшительно ни на чемъ не основанное. Истинная духовная нищета не утѣшается сама собою, между нею и утѣшеніемъ лежитъ *скорбь* о своемъ состояніи: «Блаженны плачущіе, ибо они утѣшатся». И этому евангельскому плачу не противорѣчилъ смѣхъ Сократа, выражавшій не радость о своей нищетѣ, а лишь осужденіе мнимаго богатства. Объявленіе о своемъ незнаніи было для Сократа лишь первымъ началомъ его *исканія*, духовная нищета вызывала въ немъ духовный голодъ и жажду. «Блаженны алчущіе и жаждущіе правды, ибо они насытятся» — новое согласіе истинной философіи и истинной религіи, эллинской и еврейской мудрости.

X.

Если бы Сократъ ограничивался исповѣданіемъ своего незнанія, онъ былъ бы, конечно, самымъ пріятнымъ человѣкомъ и для охранителей и для софистовъ. Обскурантизмъ первыхъ и болтовня вторыхъ одинаково требовали незнанія, — незнанія о томъ, что по существу желательно и обязательно, что стоитъ и слѣдуетъ знать. «Мы ничего не знаемъ по-настоящему, — говорили охранители, — поэтому нужно слѣпо вѣрить въ отеческіе уставы». — «Да, ничего нельзя знать, — подтверждали софисты, — поэтому нужно стремиться къ своей выгодѣ, успѣху и ко всякой силѣ, дающей выгоду и успѣхъ». И тѣ и другіе фактическое незнаніе спѣшили произвольно и недобросовѣстно возвести въ законъ, чтобы вывести изъ него то, чего имъ хотѣлось, чтобы оправдать и навязать другимъ свою темноту и свое пустословіе.

И это удалось бы имъ, — такъ ихъ заключенія льстили духовной лѣни и всѣмъ низшимъ сторонамъ человѣческой природы, и такъ ихъ, повидимому, оправдывала несостоятельность противорѣчившихъ другъ другу философскихъ ученій. Отъ философовъ, уронившихъ себя такими противорѣчіями, легко, казалось, отдѣлаться и охранителямъ и софистамъ. Но они «считали безъ хозяина» — безъ Логоса-Гермеса и его вѣковѣчнаго дара человѣку. Ни гоненія городовъ, ни противорѣчія самихъ философовъ не пугали философію, которая устами одного человѣка заглушала темныя и пустыя рѣчи многоголовой толпы. Воплощенная въ Сократѣ, на улицахъ и площадяхъ аѳинскихъ, поднимала она свой голосъ и, доказавъ всякому, что онъ ничего не знаетъ, выводила отсюда безпокойныя, но единственно

достойныя человѣка заключенія: «Кто позналъ свое незнаніе, тотъ уже нѣчто знаетъ и можетъ знать больше; ты не знаешь, — такъ узнавай; не обладаешь правдой — ищи ее; когда ищешь, она уже при тебѣ, только съ закрытымъ лицомъ, и отъ твоего умственнаго труда зависитъ, чтобы она открылась».

Это требованіе внутренняго подвига отъ человѣка при неустанномъ духовномъ подвижничествѣ самого Сократа въ исканіи правды, обличая темную косность охранителей и праздное движеніе софистовъ, у тѣхъ и у другихъ отнимало возможность быть самодовольными. А кто покушается на самодовольство темныхъ или пустыхъ людей, тотъ сначала — человѣкъ безпокойный, потомъ нестерпимый, наконецъ, преступникъ, заслуживающій смерти.

XI.

Сократъ обвиненъ, какъ извѣстно, въ томъ, что «боговъ, почитаемыхъ городомъ, не почитаетъ, а вводитъ другія, новыя божества», и еще въ томъ, что «развращаетъ юношество». Въ этихъ ложныхъ обвиненіяхъ ясно сквозитъ подлинная сущность дѣла. Нельзя было просто обвинять Сократа, какъ Анаксагора, въ атеизмѣ; его благочестіе было явно. Да и для обвинителей дѣло было не въ богахъ вообще, а лишь въ тѣхъ, которыхъ почитаетъ или узаконяетъ (*νομίζει*) городъ. И настоящій смыслъ обвиненія былъ не въ томъ, что Сократъ ихъ не почитаетъ, — на самомъ дѣлѣ онъ почиталъ, между прочимъ, и ихъ, — но онъ почиталъ ихъ не потому, что ихъ признаетъ городъ, а лишь потому, или постольку, поскольку въ нихъ по правдѣ было или могло быть нѣчто божественное, — онъ почиталъ ихъ *по существу*, по внутренней связи ихъ съ безусловнымъ, а не по условію — *φύσει οὐ θέσει*. Въ этомъ и было его преступленіе. Оно усиливалось тѣмъ, что онъ «вводилъ *другія новыя* божества». И тутъ сказывается истиное свидѣтельство о положительномъ характерѣ Сократова ученія и особенно объ его отношеніи къ религіи: онъ не убавлялъ капитала народнаго благочестія, а напротивъ, прибавлялъ къ нему. Но и этотъ приростъ вѣры былъ преступленіемъ, потому что и здѣсь Сократъ дѣйствовалъ *по существу*, не справляясь съ внѣшними обстоятельствами признанныхъ имъ истинныхъ божественныхъ проявленій, стары ли они, или новы, почитаются ли городомъ или нѣтъ. Третье преступленіе состояло въ томъ, что Со-

крата слушали, что онъ производилъ дѣйствіе на живые, еще не окаменѣвшіе умы и сердца. Онъ развращалъ юношество тѣмъ, что подрывалъ въ немъ довѣріе и уваженіе къ темнымъ и пустымъ руководителямъ, къ слѣпцамъ, ведущимъ слѣпцовъ.

XII.

Сократъ долженъ былъ умереть какъ преступникъ. Вотъ трагическій ударъ въ самомъ началѣ жизненной драмы Платона. Подобно нѣкоторымъ древнимъ трагедіямъ, а также шекспировскому Гамлету, эта драма не только кончается, но и начинается трагическою катастрофой. Но насколько историческая дѣйствительность глубже и значительнѣе поэтическаго вымысла! Возьмемъ произведеніе Шекспира. По внушенію грубыхъ личныхъ страстей злодѣй убиваетъ отца молодого Гамлета. Естественное чувство и естественная обязанность родовой мести требуютъ покарать убійцу, и эта обязанность осложняется для Гамлета преступнымъ участіемъ его матери въ страшномъ дѣлѣ. Тайное братоубійство, мужеубійство, цареубійство, похищеніе престола, двойная, тройная измѣна, — все это въ ближайшемъ жизненномъ кругѣ героя, а въ его собственномъ существѣ — безвыходное противорѣчіе сознанія и воли, чувства и темперамента. Вотъ безспорно великолѣпный образецъ трагическаго положенія, достойный сильнѣйшаго изъ поэтовъ.

Но замѣтьте, что хотя драма происходитъ послѣ многихъ вѣковъ христіанства, она имѣетъ смыслъ только на почвѣ чисто-языческаго понятія о родовой мести какъ нравственномъ долгѣ. Центръ драмы именно въ томъ, что Гамлетъ считалъ своею обязанностью отмстить за отца, а его нерѣшительный темпераментъ задерживалъ исполненіе этой мнимой обязанности. Но вѣдь это только частный случай; нѣтъ никакой общей и существенной необходимости, чтобы человѣкъ, исповѣдующій религію, запрещающую мстить, сохранялъ понятія и правила, требующія мести.

Отнимите эту естественную въ язычникѣ и совершенно противоестественную въ христіанинѣ идею обязательной мести, и въ чемъ же будетъ основаніе для драмы? У человѣка гнуснѣйшимъ образомъ убили благороднаго отца, отняли мать и оттѣснили его самого отъ наслѣдственнаго престола. Высокая степень горя и бѣдствія! Но предположите, что этотъ человѣкъ съ глубокимъ убѣжденіемъ сто-

итъ — не скажу даже на христіанской, а хотя бы на стоической, буддійской или толстовской точкѣ зрѣнія; тогда изъ его горестнаго положенія вытекаетъ лишь одна простая и чисто-внутренняя обязанность — резигнаціи. Онъ можетъ мужественно принять эту обязанность, или малодушно роптать на нее, но и въ томъ и другомъ случаѣ никакого явнаго и необходимаго дѣйствія, а слѣдовательно, и никакой трагедіи изъ его несчастья не вытекаетъ. Ясно, что создать настоящую трагедію изъ положенія человѣка, безропотно, или хотя бы съ ропотомъ переносящаго свои бѣдствія, совершенно невозможно, какъ бы велики ни были эти бѣдствія и какова бы ни была геніальность поэта.

Чтобы изъ горестнаго положенія Гамлета вышла та великолѣпная трагедія, которую мы знаемъ, нужно было Шекспиру создать *особыя* условія, изъ существа положенія не вытекающія, а именно, во-первыхъ, нужно было, чтобы всѣ ужасы, совершенные въ Эльзинорѣ, пали на голову человѣка, который, несмотря на свою фактическую принадлежность къ христіанству, искренно вѣритъ въ обязательность для себя кровной мести; не будь этой слѣпой вѣры, усомнись Гамлетъ въ своей мнимой обязанности мстить, и вспомни онъ хотя на минуту о своей дѣйствительной обязанности прощать враговъ, — трагедія бы пропала, и у плачевнаго факта остался бы только одинъ смыслъ жизненнаго испытанія. А развѣ была какая-нибудь внутренняя необходимость Гамлету такъ сильно вѣрить въ пережитый высшимъ сознаніемъ человѣческимъ законъ родового быта?

Но, во-вторыхъ, и допустивши въ Гамлетѣ случайную силу этого исторически пережитаго, мы видимъ, что трагедіи все-таки не вышло бы, если бы Гамлетъ прямо исполнилъ свой мнимый долгъ, убивъ злодѣя-узурпатора и занявъ по праву свой престолъ. Тогда ему оставалось только, какъ въ передѣлкѣ Сумарокова, жениться на Офеліи, и представленіе, вмѣсто величавой отходной Фортинбраса, оканчивалось бы нѣжными словами Офеліи:

Иди, мой князь, во храмъ,
Яви себя въ народѣ,
А я пойду отдамъ
Послѣдній долгъ природѣ! [2]

---

[2] Разумѣется посѣщеніе родительской могилы.

XIII.

Итакъ, кромѣ случайной вѣры Гамлета въ законъ кровной мести, требовалось для трагедіи еще другое условіе — неспособность Гамлета исполнить вообще какой-нибудь законъ, требовалось, чтобы этотъ человѣкъ былъ только мыслителемъ, или, если угодно, резонеромъ, а не дѣятелемъ, — требовался, однимъ словомъ, тотъ характеръ, котораго я не стану разбирать, чтобы не повторять достаточно извѣстнаго и превосходнаго его анализа въ блестящемъ очеркѣ Тургенева: «Гамлетъ и Донъ-Кихотъ».

Значитъ, внѣшняя случайность получила трагическій интересъ лишь благодаря индивидуальности героя. Но, скажутъ, такъ и должно быть. Не совсѣмъ. Въ поэзіи были трагедіи, основанныя главнымъ образомъ на внутренней необходимости, хотя и не безусловной, однако обусловленной объективно-историческими силами, а не индивидуально-субъективнымъ характеромъ.

Мало замѣчаютъ обыкновенно, что сюжетъ Гамлета есть лишь обновленный сюжетъ древней Орестіи. У Ореста, какъ и у Гамлета, благородный отецъ убитъ родственнымъ злодѣемъ при главномъ участіи собственной жены убитаго, матери Ореста. Но тутъ само положеніе создаетъ трагедію, независимо отъ индивидуальности героя. Смиреніе, резигнація, прощеніе враговъ вовсе невозможны для Ореста — такого понятія не существовало въ его время. Естественный законъ родовой жизни еще господствовалъ надъ всѣмъ сознаніемъ, но трагедія была въ томъ, что самый этотъ законъ наканунѣ своего паденія *раздвоился*. Родъ всесиленъ, но кто представляетъ родъ: мать, или отецъ? Какой натуральный союзъ есть настоящій: матріархальный или патріархальный? Центръ тяжести трагедіи не въ личности Ореста, а въ объективномъ историческомъ столкновеніи двухъ законовъ, тѣснившихъ другъ друга въ натуральномъ человѣчествѣ — закона гинекократическаго и андрократическаго. Трагедія здѣсь происходитъ по существу, какой бы характеръ и какія бы мысли ни были у Ореста, — все равно: эти два объективные закона отцовскаго и материнскаго права предъявляютъ ему свои противорѣчивыя требованія, сталкиваются въ его груди.

Но, скажутъ, изъ этого преимущества древней трагедіи вытекаетъ и ея важный недостатокъ, — именно слабость индивидуальнаго и субъективнаго интереса. Конечно, такъ; и эстетика уже давно раз-

личила здѣсь два рода: древнюю трагедію общей необходимости и новую трагедію индивидуальнаго характера. Но развѣ сущность трагическаго въ жизни человѣчества исчерпывается этою противоположностью. развѣ есть внутреннее основаніе для того, чтобы въ трагедіи преобладали непремѣнно *или* та, или *эта* сторона, развѣ невозможно такое трагическое положеніе, что наиболѣе значительное и универсальное столкновеніе объективныхъ дѣйствующихъ въ мірѣ началъ показывало свою силу на самой могучей и глубокой индивидуальности?

XIV.

Нѣтъ внутренней необходимости, чтобы драма была непремѣнно односторонней. Но гдѣ же эта высшая, синтетическая и полная драма? Въ поэзіи я такой не знаю, но въ дѣйствительной исторіи она бывала, и о такой именно жизненной драмѣ, превосходящей и древнюю Орестію, и новаго Гамлета, у насъ теперь рѣчь.

Хотя она происходила ранѣе христіанства, но положеніе опредѣляется въ ней уже на духовной почвѣ. Убитъ отецъ, но не кровный, а духовный. воспитатель въ мудрости, отецъ лучшей души. Это еще личное, хотя и высокое отношеніе. Но вотъ уже сверхличное: *убитъ праведникъ*. Убитъ не грубо-личнымъ злодѣяніемъ, не своекорыстнымъ предательствомъ, а торжественнымъ публичнымъ приговоромъ законной власти, волею отечественнаго города. И это еще могло бы быть случайностью, если бы праведникъ былъ законно убитъ по какому-нибудь дѣлу, хотя невинному, но постороннему его праведности. Но онъ убитъ именно за нее, за правду, за рѣшимость исполнить нравственный долгъ до конца.

Судьба Сократа была рѣшена слѣдующими его словами къ судьямъ: «Васъ, мужи аѳинскіе, я уважаю и люблю, но слушаться буду бога больше, чѣмъ васъ. и пока есть во мнѣ дыханіе и силы, не перестану философствовать и васъ увѣщевать и обличать обычными своими рѣчами».

Трагизмъ не личный, не субъективный, не въ разлукѣ ученика съ учителемъ, сына съ отцомъ. Сократу, все равно, жить оставалось ужъ недолго. Трагизмъ — въ томъ, что лучшая общественная среда во всемъ тогдашнемъ человѣчествѣ — Аѳины — не могла перенести простого, голаго принципа правды; что общественная жизнь оказалась несовмѣстимою съ личною совѣстью; что раскрылась бездна

чистаго, безпримѣснаго зла и поглотила праведника; что для правды смерть оказалась единственнымъ удѣломъ, а жизнь и дѣйствительность отошли къ злу и лжи.

Какъ же жить въ этомъ царствѣ зла, жить тамъ, гдѣ праведникъ долженъ умереть? Посмотрите, насколько это «быть или не быть», которое Платону пришлось сказать надъ трупомъ законно и явно отравленнаго Сократа, глубже и значительнѣе гамлетовскаго «быть или не быть», вызваннаго беззаконнымъ и тайнымъ, въ сущности случайнымъ, отравленіемъ его отца?

Конечно, главную силу трагизма этого положенія могла сознательно испытать лишь такая высокая и богатая индивидуальность, какъ Платонъ; но самый источникъ трагизма — не въ индивидуальности, не въ субъектѣ, а въ этомъ глубокомъ, роковомъ и объективномъ столкновеніи глубочайшаго зла съ воплощеніемъ правды. И столкновеніе это не обусловлено историческою стадіей общественнаго развитія, какъ въ Орестіи, — оно безусловно и универсально, какъ самый принципъ высшей правды, провозглашенной Сократомъ: «Слушаться я долженъ бога больше, чѣмъ васъ», — и какъ отвѣтъ зла: «Ты долженъ умереть, ибо жизнь общества несовмѣстима съ правдою божьею и человѣческою».

Когда Гамлетъ говоритъ свое «быть или не быть», онъ разумѣетъ — быть или не быть *мнѣ*, Гамлету? — вопросъ личный, и весь монологъ наполненъ личнымъ элементомъ: ударами судьбы, сорными травами житейскаго сада, сновидѣніями за гробомъ. Для Платона вопросъ былъ въ томъ: быть или не быть правдѣ на землѣ — вопросъ универсальный, хотя живо ощутить его значеніе могла, конечно, лишь великая личность — вотъ истинное соотвѣтствіе, настоящій синтезъ всеобщаго и индивидуальнаго, субъективнаго и объективнаго началъ въ драмѣ, — и этотъ синтезъ, никакимъ поэтомъ не придуманный, произошелъ въ дѣйствительной исторіи.

Пояснивъ или подчеркнувъ съ помощью новаго сопоставленія общеизвѣстную завязку Платоновой жизненной драмы, я долженъ теперь перейти къ ея дальнѣйшему развитію и къ той окончательной трагической катастрофѣ, на которую, если не ошибаюсь, до сихъ поръ не обращали достаточнаго вниманія.

XV.

И Платонъ, и Гамлетъ, изъ страшнаго положенія въ началѣ ихъ жизни, оба вынесли собственно лишь рядъ разговоровъ. Разговоры Гамлета глубокомысленны и остроумны. Разговоры Платона, съ возраженіями и дополненіями Аристотеля и стоиковъ и съ заключеніями новоплатониковъ, создали цѣлый умственный міръ, называемый греческою философіей, и вошли въ историческое развитіе христіанства, какъ его главная основа. И все-таки приходится сказать, что жизненная трагедія Платона имѣла не только страшное начало, но и плачевный конецъ, какъ то и слѣдуетъ для настоящей трагедіи. Изъ своего жизненнаго испытанія онъ вышелъ хотя не безъ славы, но безъ побѣды. Подобно шекспировскому Гамлету — въ отличіе отъ сумароковскаго — онъ не могъ жениться на своей «Офеліи»: она утонула. Въ концѣ концовъ, Платонъ, какъ Гамлетъ, оказался *неудачникомъ,* хотя, разумѣется, неудачи великаго человѣка даютъ міру гораздо больше, чѣмъ множество самыхъ блестящихъ удачъ людей обыкновенныхъ.

Можно себѣ представить, какое дѣйствіе смертный приговоръ Сократу произвелъ на такого его ученика, какъ Платонъ, который успѣлъ крѣпко привязаться къ чарующей личности учителя и проникнуться высокимъ духомъ его рѣчей, но уже по самому возрасту своему (28 лѣтъ) былъ неспособенъ легко мириться съ торжествомъ зла, — и еще какимъ торжествомъ! Сладкая привычка къ существованію, заставляющая людей, ради сохраненія жизни, забывать и терять ея смыслъ и истинную причину, — то, *для чего стоитъ* жить — propter vitam vitai perdere causas, — такая привычка не могла еще сложиться у Платона. Сила нравственнаго потрясенія выразилась въ серьезной болѣзни, которая помѣшала ему участвовать въ предсмертной бесѣдѣ учителя съ учениками [3]. Затѣмъ ему пришлось переселиться въ Мэгару и тамъ на печальномъ досугѣ рѣшать свое «быть или не быть»?

XVI.

Есть поводъ догадываться, что и Платону являлась мысль о самоубійствѣ. Во всякомъ случаѣ, основанія, по которымъ онъ не могъ

[3] Опредѣленное и, очевидно, намѣренное указаніе въ „Федонѣ“: „Платонъ же былъ боленъ“.

на ней остановиться, совершенно ясны. Сущность Сократова ученія, восторженно воспринятаго его ученикомъ, состояла, какъ мы знаемъ, въ томъ, что, независимо ни отъ какихъ фактовъ и положеній, *есть* безусловный, по существу *добрый, смыслъ* бытія; а признаніемъ этого прямо исключается такой актъ отчаянія, какъ самоубійство. Изъ-за трагической смерти Сократа отказаться отъ той самой истины, которой Сократъ посвятилъ свою жизнь — это было бы и логическимъ противорѣчіемъ и психологическою невозможностью. Логически неизбѣжна была дилемма: или Сократъ дѣйствительно былъ учитель истины, и значитъ — должно было его слушаться и не убивать себя вопреки его ученію; или онъ не былъ провозвѣстникомъ истины, и тогда его смерть, какъ бы она ни была печальна, теряла свое особое принципіальное и роковое значеніе, являлась лишь смертью хорошаго и замѣчательнаго, но заблудившагося, *неправаго,* человѣка, и здѣсь не было причины для безвыходнаго отчаянія; въ первомъ случаѣ самоубійство было бы дѣломъ непозволительнымъ, во второмъ — это былъ бы поступокъ безъ достаточнаго основанія.

А со стороны психологической и фактъ смерти учителя, и высота нравственнаго достоинства, обнаруженная имъ въ обстоятельствахъ этой смерти, должны были до чрезвычайной степени усилить восторженную и благоговѣйную любовь Платона къ умершему, а это не допускало его ни усомниться въ истинѣ ученія, ни измѣнить ей малодушнымъ отчаяніемъ. Если не навсегда, то во всякомъ случаѣ на первое время, вліяніе Сократа умершаго должно было еще сильнѣе, чѣмъ вліяніе живого, дѣйствовать на сознательныя рѣшенія его ученика.

Еще другая психологическая причина не допустила бы Платона до самоубійства. Поясню ее сравненіемъ. Всякій признаетъ психологически невозможнымъ, чтобы человѣкъ, преданный, напримѣръ, матеріальнымъ интересамъ, рѣшился наложить на себя руки вслѣдствіе смерти близкаго и искренно любимаго имъ лица, когда это лицо, умирая, оставило ему богатое наслѣдство. Ясно, что стремленіе воспользоваться этимъ наслѣдствомъ пересилитъ у такого человѣка его скорбь о сердечной потерѣ. Платонъ былъ человѣкъ иного рода, но отношеніе остается то же. Платонъ былъ преданъ высшимъ интересамъ духа, а смерть Сократа, кромѣ великаго горя, оставляла ему великое духовное наслѣдіе, еще умноженное самою этою смертью. Полнота юныхъ умственныхъ силъ, напитанныхъ обильнымъ идей-

нымъ содержаніемъ Сократовой жизни и смерти и поднятыхъ на новую высоту всѣмъ напряженіемъ благоговѣйной и скорбной любви къ умершему, требовала положительнаго творческаго выхода и, занимая всю душу Платона, не оставляла въ ней тѣхъ пустыхъ мѣстъ, гдѣ гнѣздятся отчаянныя рѣшенія. И самъ роковой вопросъ о жизни и смерти *правды*, своимъ сверхличнымъ, универсальнымъ значеніемъ, выводилъ мысль изъ тупой и тѣсной личной тоски, чреватой самоубійствомъ, на просторъ и свѣтъ для плодотворнаго дѣйствія.

XVII.

Смерть Сократа, когда ее переболѣлъ Платонъ, породила новый взглядъ на міръ — платоническій идеализмъ. Первое основаніе, «большая посылка» этого взгляда содержалась въ ученіи Сократа; меньшая посылка была дана его смертью; геній Платона вывелъ заключеніе, которое осталось скрытымъ для другихъ учениковъ Сократа.

Тотъ міръ, въ которомъ праведникъ долженъ умереть за правду, не есть настоящій, подлинный міръ. Существуетъ другой міръ, гдѣ *правда живетъ*. Вотъ дѣйствительное жизненное основаніе для Платонова убѣжденія въ истинно-сущемъ идеальномъ космосѣ, отличномъ и противоположномъ призрачному міру чувственныхъ явленій. Свой идеализмъ, — и это вообще мало замѣчалось, — Платонъ долженъ былъ вынести не изъ тѣхъ отвлеченныхъ разсужденій, которыми онъ его потомъ пояснялъ и доказывалъ, а изъ глубокаго душевнаго опыта, которымъ началась его жизнь.

Сократъ училъ о безусловномъ, или самосущемъ добрѣ, но онъ бралъ его, главнымъ образомъ, не какъ противоположность, а какъ *предположеніе* нашей дѣйствительности. Для Платона та дѣйствительность, въ которой смерть Сократа была не случайнымъ фактомъ, а выраженіемъ закона, явленіемъ жизненной нормы, — такая дѣйствительность представлялась прежде всего съ отрицательной своей стороны, какъ противорѣчіе добру и правдѣ! Ранѣе противоположности между «сущимъ по существу» (*τὸ ὄντως ὄν*) и призрачно «бываемымъ» (*γιγνόμενον*), кажущимся, или явленіемъ — ранѣе этой діалектической и метафизической противоположности, почувствовалъ Платонъ, подъ вліяніемъ ученія и въ особенности смерти Сократа, *этическую* противоположность между должнымъ и дѣйствительнымъ, между истиннымъ нравственнымъ порядкомъ и строемъ даннаго общежитія.

И Платону, какъ Гамлету, міръ показался какъ садъ, заросшій сорными травами; но его пессимизмъ былъ произведенъ не личными бѣдствіями, а тѣмъ, что въ этомъ мірѣ не оказалось мѣста для правды и праведника.

Для Сократа порядокъ дѣйствительной жизни былъ условнымъ — хорошимъ, если онъ согласовался съ добромъ по существу, — дурнымъ, если онъ ему противорѣчилъ. Но въ смерти самого Сократа вопросъ фактически получилъ общее рѣшеніе въ отрицательномъ смыслѣ: обнаружилось на дѣлѣ, что существующій порядокъ принципіально противорѣчитъ добру, что онъ — по существу дурной. Значитъ, нельзя принимать въ немъ дѣятельнаго участія человѣку, ищущему не внѣшняго успѣха во что бы то ни стало, не кажущагося наслажденія и не мнимой выгоды, а истиннаго блага, или добродѣтели. Изъ такого взгляда хотя не вытекаетъ, для людей правды и добра, невозможность жизни вообще, но, очевидно, вытекаетъ невозможность жизни практической, дѣятельной.

Мы видимъ нѣкоторую историческую діалектику (въ Гегелевомъ смыслѣ), которая выразилась въ Платонѣ невольно и незамѣтно для него самого. Сократъ отказался отъ теоретическаго умозрѣнія о вселенной, которымъ занимались его предшественники, и свелъ философію съ неба на землю, къ людскому обществу, — а его духовный наслѣдникъ, преемникъ его генія и славы, долженъ прежде всего отрѣшиться отъ жизни и дѣлъ общественныхъ, долженъ предварить въ принципѣ идеалъ восточнаго монашества.

Міръ весь во злѣ лежитъ; тѣло есть гробъ и темница для духа; общество есть гробъ для мудрости и правды; жизнь истиннаго философа есть постоянное умираніе. Но это умираніе житейскихъ интересовъ даетъ мѣсто не пустотѣ, а лучшей жизни ума, созерцающаго то, что есть само по себѣ безусловное. Добро — то, чего Сократъ искалъ какъ нравственной нормы для практической, общественной жизни, но что для Платона стало теперь предметомъ пока лишь чисто-теоретическаго интереса, какъ верховная идея, средоточіе иного «умопостигаемаго» міра.

XVIII.

Платонъ долженъ былъ по убѣжденію бѣжать отъ міра; съ этимъ связалось бѣгство по принужденію изъ родного города [4]. Онъ посе-

[4] Разумѣется, принужденіе нравственное; формальнаго закон-

ляется на нѣсколько лѣтъ въ Мэгарѣ съ другими сократовцами и вдали отъ всякихъ дѣлъ предается чистой теоріи, математическимъ и діалектическимъ задачамъ и упражненіямъ.

По всей вѣроятности, свое первое заморское путешествіе — въ Кирэну, Египетъ, а можетъ быть и далѣе, въ Азію — Платонъ предпринялъ изъ Мэгары, до возвращенія въ Аѳины. Какъ бы то ни было, и вернувшись на родину (черезъ пять лѣтъ послѣ смерти Сократа), онъ продолжалъ сначала вести жизнь философа, далекаго отъ дѣлъ общественныхъ. Съ крайне пессимистическимъ взглядомъ на общество и на публичную дѣятельность, который высказывается въ діалогахъ «Горгій», «Менонъ», «Фэдонъ», 2-я книга «Государства», сообразенъ и характеръ нѣкоторыхъ другихъ діалоговъ, которые самимъ свойствомъ своихъ задачъ свидѣтельствуютъ объ отрѣшенномъ идеализмѣ Платона въ эту пору «Кратилъ» — о природѣ словъ; «Ѳеэтетъ» — о томъ, что есть знаніе; «Софистъ» — объ отношеніи между сущимъ и несущимъ; «Парменидъ» — о единомъ и многомъ, или объ идеяхъ*).

Если этотъ идеализмъ, держащійся на почвѣ противоположенія между умопостигаемою областью истинно-сущаго и обманчивымъ потокомъ чувственныхъ явленій, какъ «не-сущаго», куда всецѣло относится всякая житейская и общественная практика, — если такую отрѣшенную точку зрѣнія прямо сопоставить съ послѣдующими стремленіями Платона къ соціально-политическимъ преобразованіямъ, съ его упорными попытками не только опредѣлить истинныя нормы общественныхъ отношеній, но и воплотить эти нормы въ устройствѣ дѣйствительнаго образцоваго государства, то представляется явное противорѣчіе, непроходимая пропасть. Она не восполняется и тѣми утонченными діалектическими соображеніями въ «Софистѣ» и «Парменидѣ», въ силу которыхъ и за «не-сущимъ» признается въ нѣкоторомъ смыслѣ существованіе. Отношеніе философа къ этому полусуществованію остается и здѣсь рѣшительно отрицательнымъ, несовмѣстимымъ съ какими-нибудь серьезными практическими стремленіями въ этомъ обманномъ мірѣ. Для заполненія этой пропасти нужны не діалектическія развлеченія, а новая точка зрѣнія, которую мы и находимъ въ двухъ центральныхъ діалогахъ Платона — «Фэдръ» и «Пиршество».

наго преслѣдованія противъ учениковъ Сократа не предпринималось, но они не могли разсчитывать на свободную проповѣдь его идей.

XIX.

Немногочисленныя, но согласныя свидѣтельства древности говорятъ, что Платонъ до встрѣчи своей съ Сократомъ писалъ любовные стихи, которые онъ сжегъ, когда увлекся рѣчами «мудрѣйшаго изъ эллиновъ». Сохранившіяся и дошедшія до насъ съ именемъ Платона нѣсколько эротическихъ стихотвореній, если бы только они были подлинны, указывали бы на дѣйствительныя отношенія будущаго философа къ опредѣленнымъ лицамъ того или другого пола. Это и само по себѣ вѣроятно какъ съ психологической, такъ и съ исторической точки зрѣнія. Но интересны не эти безотчетныя проявленія инстинкта, а эротическій кризисъ, сознательно пережитый Платономъ въ серединѣ его жизни и увѣковѣченный въ «Фэдрѣ» и «Пиршествѣ».

О внѣшнихъ біографическихъ обстоятельствахъ этого происшествія я говорить не буду по многимъ причинамъ и главнымъ образомъ потому, что мы совершенно ничего объ этомъ не знаемъ. Но если исторія молчитъ о личныхъ подробностяхъ этого интереснаго романа, съ кѣмъ и какимъ образомъ онъ произошелъ, то два названные діалога достаточно свидѣтельствуютъ какъ о самомъ фактѣ, такъ и о томъ, что вынесъ изъ него Платонъ. Только этотъ неизвѣстный, но необходимо предполагаемый фактъ даетъ ключъ къ послѣдовавшей перемѣнѣ въ міровоззрѣніи Платона, и онъ же одинъ можетъ объяснить появленіе и характеръ «Фэдра» и «Пиршества». Эти два произведенія и по свѣтлому, жизнерадостному настроенію, въ нихъ отразившемуся, и по самому сюжету рѣзко выдѣляются изъ прочихъ писаній Платона; и есть ли какая-нибудь возможность допустить, что философъ, смотрѣвшій передъ тѣмъ на всѣ человѣческіе дѣла и интересы какъ на «не-сущее» и занятый отвлеченнѣйшими размышленіями о гносеологическихъ и метафизическихъ вопросахъ, вдругъ ни съ того, ни съ сего, безъ особаго реальнаго и жизненнаго возбужденія, посвящаетъ лучшія свои произведенія любви, — предмету вовсе не входившему въ его философскій кругозоръ, — гдѣ излагаетъ новую теорію, не имѣющую никакой опоры въ его прежнихъ воззрѣніяхъ, но оставляющую глубокій и неизгладимый, хотя косвенный, слѣдъ во всемъ его дальнѣйшемъ образѣ мыслей? Содержаніе «Фэдра» и «Пиршества», теоретически не связанное и несовмѣстимое съ отрѣшеннымъ идеализмомъ «двухъ міровъ», можетъ быть понято лишь какъ

преобразованіе, прогрессъ въ этомъ идеализмѣ, вызванный требованіями новаго жизненнаго опыта. Говоря это, я предполагаю, что эти два діалога принадлежатъ къ *средней* эпохѣ Платоновой жизни и творчества. Такъ это и принимается большинствомъ авторитетныхъ ученыхъ. Правда, Шлейермахеръ призналъ «Фэдра» за первое, юношеское произведеніе Платона, хотя никакой попытки дѣйствительно доказать это основное для него положеніе мы у него не находимъ. А съ другой стороны, современный филологъ Константинъ Риттеръ находитъ возможнымъ по соображеніямъ филологическимъ, которыя, впрочемъ, никому, кромѣ него, не показались убѣдительными, относить того же «Фэдра» къ старческому возрасту Платона. Эти два парадокса взаимно другъ друга уничтожаютъ и оставляютъ общій взглядъ безъ измѣненія.

При первомъ серьезномъ знакомствѣ съ «Фэдромъ» и «Пиршествомъ», современный читатель долженъ испытывать нѣкоторое смущеніе и недоумѣніе. Натуральная подкладка эротическихъ чувствъ и отношеній здѣсь совсѣмъ не та, какая вообще принята за нормальную въ современной жизни и литературѣ. Тамъ, гдѣ у насъ предполагается одинъ рядъ отношеній, древніе греки, испорченные азіатскими вліяніями, допускали, по крайней мѣрѣ, три.

Одна изъ уцѣлѣвшихъ одъ знаменитой поэтессы Сафо изъ Лесбоса начинается такимъ обращеніемъ къ богинѣ любви:

Ποικιλόϑρον᾽ ἀϑάνατ᾽ Ἀφροδίτη, т. е. *пестропрестольная* безсмертная Афродита! Вотъ эта *пестрота* Афродиты, предполагаемая и Платономъ, она-то и смущаетъ его современнаго читателя и почитателя, привыкшаго извѣстные предметы относить не къ философіи и поэзіи, а къ психіатріи, съ одной стороны, и къ уголовному уложенію — съ другой. Конечно, фактическія аномаліи въ этой области у насъ еще пестрѣе, чѣмъ въ классическомъ мірѣ, но мы поражены тѣмъ, что главныя изъ нихъ считались эллиномъ не за болѣзненныя уклоненія, а за что-то простое и естественное и даже предпочтительное тому, что мы теперь признаемъ за единственно-натуральное.

Но ставить эту предосудительную особенность въ вину Платону — разумѣю, Платону-философу — было бы несправедливо не только съ исторической точки зрѣнія, но и по существу. Находя «пеструю» Афродиту какъ узаконенный общимъ мнѣніемъ фактъ, самъ онъ *въ принципѣ* отвергалъ ее всю цѣликомъ, безъ различія ея видовъ. *Всякая* плотская любовь, независимо отъ той или другой формы,

признана имъ за что-то вульгарное и низменное, недостойное истиннаго человѣческаго призванія; это есть Ἀφροδίτη πάνδημος, буквально — «всенародная», въ смыслѣ дешевой, ничего не стоющей и въ отличіе отъ истинной, или небесной — Афродиты Ураніи, которая стоитъ многаго и великаго.

Правда, для земного человѣка обѣ имѣютъ одинъ корень, выростаютъ изъ одной и той же матеріальной почвы, — но что же изъ этого? Мы знаемъ, что самые красивые цвѣты и самые вкусные плоды растутъ изъ земли и при томъ изъ земли самой нечистой, унавоженной. Это не портитъ ихъ вкуса и аромата, но и не сообщаетъ благоуханія навозу, который не становится благороднымъ отъ тѣхъ благородныхъ произрастеній, которымъ онъ служитъ.

XX.

Разбирать различные сорта органическаго удобренія интересно для агронома-спеціалиста. Общую важность имѣютъ здѣсь лишь двѣ истины: во-первыхъ, что *всякій* сортъ этого товара есть одинаково продуктъ разложенія жизни, и что жить и питаться въ этой разлагающейся средѣ могутъ только черви, а не люди, и, во-вторыхъ, что люди могутъ и должны своею духовною работою извлекать изъ этой темной гнили прекрасные цвѣты и безсмертные плоды жизни.

Свѣтъ изъ тьмы! Надъ черной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики розъ твоихъ,
Еслибъ въ сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень ихъ...

Да, конечно, таковъ законъ земли. Но слѣдуетъ ли изъ этого, что сама тьма есть уже свѣтъ, или хотя бы то, что свѣтъ есть прямое естественное порожденіе тьмы, порожденіе, являющееся безъ борьбы, безъ труда, изъ одной этой темной матери, безъ дѣйствія иного, болѣе ему сроднаго отеческаго начала, — безъ рѣшительнаго подчиненія низшаго высшему?

Не напрасно, не по наивному недоразумѣнію, съ именемъ Платона соединяется представленіе о высокой и чистой, идеальной, однимъ словомъ — *платонической любви*. Изъ эротическаго ила, который, повидимому, въ роковую пору втянулъ, но не могъ надолго затянуть

его душу, Платонъ вырастилъ если и не плоды живые духовнаго перерожденія. то, по крайней мѣрѣ, блестящій и чистый цвѣтокъ своей эротической теоріи. Припомнимъ эту теорію: она поможетъ намъ понять и оцѣнить срединный переломъ въ жизненной драмѣ ея автора.

XXI.

Подъ вліяніемъ смерти Сократа, открывшей передъ глазами его ученика всю бездну мірского зла, сложился у него, какъ сказано, дуалистическій идеализмъ, прямо по существу противополагающій всю нашу живую дѣйствительность тому, что истинно есть и должно быть. Въ тѣлесной и практической жизни нѣтъ ничего подлиннаго и достойнаго; все подлинное и достойное пребываетъ въ своей чистой идеальности, за предѣлами этого нашего міра: оно «трансцендентно», — нѣтъ настоящаго моста между двумя мірами. Самъ человѣкъ, хотя принадлежитъ къ обоимъ мірамъ, не образуетъ. однако, внутренняго связующаго звена между ними: дуализмъ упраздняетъ и единство человѣка. Двѣ разнородныя половины нашего фактическаго существа спаяны только внѣшнимъ случайнымъ образомъ. У подлиннаго или нормальнаго человѣка, т. е. мудраго и праведнаго, истинное его существо — умъ созерцающій — обращено исключительно и всецѣло къ иному, запредѣльному свѣту; такой человѣкъ, по-настоящему, живетъ лишь въ космосѣ идей, а на землѣ его призрачная жизнь, общая съ другими людьми, есть для него только умираніе. Когда это хроническое умираніе завершается острымъ, случайная связь порывается окончательно и безусловно, и освобожденный изъ житейской тюрьмы философскій умъ. отряхая прахъ отъ ногъ своихъ, всецѣло и безъ оглядки переходитъ въ идеальный космосъ и вступаетъ въ общеніе съ другими пребывающими тамъ чистыми умами.

Меня всегда поражала въ діалогѣ «Фэдонъ», гдѣ особенно ярко выраженъ этотъ дуализмъ, характерная черта наивнаго безсердечія и неделикатности, которую, я увѣренъ, нужно поставить на счетъ Платону, а не Сократу. Въ одномъ мѣстѣ бесѣды умирающій мудрецъ даетъ ясно понять, а въ другомъ — прямо говоритъ своимъ плачущимъ ученикамъ, что разлука съ ними нисколько его не огорчаетъ, такъ какъ въ загробномъ мірѣ онъ разсчитываетъ встрѣтиться и бе-

сѣдовать съ людьми гораздо болѣе интересными, чѣмъ они [5]. Я думаю, что если бы болѣзнь не помѣшала Платону находиться самому въ числѣ этихъ плачущихъ учениковъ, то онъ уже изъ одного самолюбія остерегся бы вложить въ уста Сократа столь безцеремонное утѣшеніе. Но хотя въ этомъ особомъ случаѣ дуалистическій идеализмъ могъ бы быть выраженъ болѣе тонкимъ и изящнымъ образомъ, сущность его достаточно опредѣлилась въ умѣ Платона, и совершенно ясно, что при этомъ воззрѣніи нѣтъ никакой логической точки опоры для установленія положительной связи между двумя мірами.

XXII.

Не находилъ родоначальникъ идеализма никакого соединительнаго пути между пребывающимъ на умопостигаемыхъ высотахъ существомъ истины и здѣшнею юдолью, затопленною потокомъ чувственныхъ обмановъ. Не было связи между совершенною полнотою боговъ идей и безнадежною пустотою смертной жизни. Не было связи для разума. Но произошло нѣчто ирраціональное. Явилась сила средняя между богами и смертными — не богъ и не человѣкъ, а нѣкое могучее демоническое и героическое существо [6]. Имя ему Эротъ, а должность — строить мостъ между небомъ и землей и между ними и преисподнею. Это не богъ, но естественный и верховный священникъ божества, т. е. *посредникъ* — дѣлатель моста. Младшій братъ и наслѣдникъ Греціи — народъ римскій — тождество этихъ понятій выражаетъ однимъ словомъ «pontifex», что значитъ и священникъ, и строитель моста, — разумѣется, не чрезъ обыкновенныя рѣки, а чрезъ Стиксъ и Ахэронъ, чрезъ Флегетонъ и Коцитъ; и тотъ же всемірный народъ сохранялъ преданіе, что истинное имя его вѣчнаго города должно читаться священнымъ, или понтификальнымъ способомъ — справа налѣво, и тогда оно изъ *силы* превращается въ *любовь:* Roma (соотв. греческому *Ῥώμη* — сила, по дорійскому діалекту *Ῥώμα*; сравни извѣстное *Χαῖρέ μοι, Ῥώμα θυγάτηρ Ἄρηος*), читаемое первоначальнымъ, семитическимъ способомъ — Amor.

Безъ посредничества этого могучаго демона нельзя обойтись ни-

---

[5] Поучительно сравнить съ этимъ прощальную бесѣду Христа съ апостолами въ евангеліяхъ.

[6] Въ первоначальныхъ религіозныхъ воззрѣніяхъ грековъ *δαίμων* и *ἥρως* имѣли вообще одно и то же значеніе.

чему живущему; такъ или иначе оно прошло и пройдетъ по его мосту. Вопросъ лишь въ томъ, какъ воспользуется человѣкъ этою помощью, какую долю небесныхъ благъ проведетъ онъ чрезъ священную постройку въ смертную жизнь.

Когда Эротъ входитъ въ земное существо, онъ сразу преображаетъ его; влюбленный ощущаетъ въ себѣ новую силу безконечности, онъ получилъ новый великій даръ. Но тутъ неизбѣжно является соперничество и противоборство двухъ сторонъ, или стремленій души — высшей и низшей: которая изъ нихъ захватитъ себѣ, обратитъ въ свою пользу могучую силу Эрота, чтобы стать безконечно плодотворною, или рождающею въ *своей* области и въ *своемъ* направленіи. Низшая душа хочетъ безконечныхъ порожденій въ чувственной безмѣрности—отрицательная, дурная безконечность, единственно доступная для матеріи побѣдительницы: постоянное повтореніе однихъ и тѣхъ же исчезающихъ явленій, увѣковѣченная жажда и голодъ безъ насыщенія, живая пустота безъ наполненія, безконечность и вѣчность Тантала, Сизифа и Данаидъ. Чувственная душа тянетъ книзу крылатаго демона и надѣваетъ повязку на глаза его, чтобы онъ поддержалъ жизнь въ пустомъ порядкѣ матеріальныхъ явленій, чтобы онъ сохранялъ и приводилъ въ дѣйствіе законъ дурной безконечности, чтобы онъ работалъ какъ служебное орудіе для безсмысленной безмѣрности матеріальныхъ вожделѣній.

Но что же дастъ безконечная сила Эрота высшей, разумной душѣ? Обратитъ ли ее къ мысленному созерцанію истинно-сущаго, идеальнаго космоса? Но это уже свойственно уму по собственной его природѣ и дѣлается имъ безъ помощи Эрота. Онъ же самъ, по собственному существу своему, слѣдовательно, и въ высшей душѣ, есть не теоретическая, или созерцательная, а творческая, — безконечно *рождающая* сила. Въ чемъ состоитъ и что даетъ безконечное рожденіе Эрота подъ властью низшей, чувственной души, достаточно извѣстно не только людямъ, но также животнымъ и растеніямъ. Но что же онъ рождаетъ для той души, которая возвысилась надъ служеніемъ смертной жизни? Гдѣ могутъ быть *ея* порожденія, — не отъ Аполлона, не отъ Гермеса, а отъ Эрота? Не въ мірѣ идей и чистыхъ божественныхъ умовъ, ибо тамъ обитаетъ лишь неизмѣнное истинно-сущее, которому и не нужно, и невозможно рождаться въ своей собственной *вѣчной* области. А рождать въ несущемъ не подобаетъ крылатому и зрячему полубогу, когда онъ свободенъ, а не находится въ неволѣ у низшей

физической души. отнимающей у него и крылья. и зрѣніе. Значить, для его настоящаго творчества остается то мѣсто сопредѣльности или соприкосновенія двухъ міровъ. которое называется *красотою*.

По опредѣленію Платона. истинное дѣло Эрота — *рождать въ красотѣ*. Что же это значитъ? Если бы можно было приписать Платону точку зрѣнія новѣйшихъ «эстетовъ», то это опредѣленіе было бы понятно какъ нѣсколько ходульное обозначеніе для художественнаго творчества. или для занятія искусствами. Но такое пониманіе совсѣмъ несогласно съ образомъ мыслей нашего философа въ различныя эпохи его жизни. Искусство — и то лишь въ нѣкоторой, элементарной его части — онъ могъ признать второстепеннымъ. предварительнымъ проявленіемъ Эрота, но никакъ не его главнымъ и окончательнымъ дѣломъ. Изъ своего идеальнаго города онъ изгоняетъ важнѣйшія формы поэзіи. а также всякую музыку (въ нашемъ смыслѣ), за исключеніемъ военныхъ пѣсенъ. Къ искусствамъ пластическимъ онъ нигдѣ не показываетъ никакого интереса. «Рожденіе въ красотѣ» есть во всякомъ случаѣ нѣчто гораздо болѣе важное, чѣмъ занятіе искусствами. Но что же именно? Прямого отвѣта мы не найдемъ у Платона. Въ геніальной рѣчи Діотимы, передаваемой Сократомъ въ «Пиршествѣ», но принадлежащей, конечно, не Діотимѣ и не Сократу, а самому Платону, онъ доходитъ до логически ясной и многообѣщающей мысли. что дѣло Эрота и въ лучшихъ душахъ есть существенная задача, столь же реальная. какъ животное рожденіе, но неизмѣримо болѣе высокая по значенію, соотвѣтственно истинному достоинству человѣка, какъ существа разумнаго, какъ мудреца и праведника, — дойдя до этого: Платонъ какъ будто сбивается съ пути и начинаетъ блуждать по неяснымъ и безысходнымъ тропинкамъ. Его теорія любви, неслыханная въ языческомъ мірѣ, глубокая и смѣлая, остается недосказанною. Но то, что онъ въ ней даетъ въ соединеніи съ кое-чѣмъ, что міръ узналъ послѣ него, позволяетъ намъ договоритъ рѣчь Діотимы. и тѣмъ самымъ понять, почему Платонъ не досказалъ ее. А. угадавъ истинную причину этой недосказанности, мы увидимъ и то. какъ она отразилась на дальнѣйшей судьбѣ Платона.

XXIII.

Если Эротъ есть положительная и существенная связь двухъ природъ — божественной и смертной, — во вселенной раздѣленныхъ,

а въ человѣкѣ соединенныхъ лишь внѣшнимъ образомъ, то въ чемъ же другомъ можетъ состоять его истинное и окончательное дѣло, какъ не въ томъ, чтобы саму смертную природу сдѣлать безсмертною? Вѣдь высшею стороною своего существа, своею разумною душою человѣкъ *и такъ* безсмертенъ по Платону, — тутъ нѣтъ никакого дѣла, или задачи, и Эротъ тутъ не при чемъ. *Задача* же эротическая можетъ состоять лишь въ сообщеніи безсмертія той части нашей природы, которая сама по себѣ его не имѣетъ, которая обычно поглощается матеріальнымъ потокомъ рожденія и умиранія. Логически Платонъ долженъ бы былъ придти къ такому заключенію. И въ «Фэдрѣ», и въ «Пиршествѣ» онъ ясно и рѣшительно различаетъ и противополагаетъ низшее и высшее дѣло Эрота — его дѣло въ человѣкѣ-животномъ и его дѣло въ истинномъ сверхъ-животномъ человѣкѣ. При этомъ должно помнить, что и въ высшемъ человѣкѣ Эротъ *дѣйствуетъ, творитъ, рождаетъ*, а не мыслитъ и созерцаетъ только. Значитъ, и здѣсь его прямой предметъ — не умопостигаемыя идеи, а *полная тѣлесная жизнь*, и противоположность между двумя Эротами есть лишь противоположность нравственнаго и безнравственнаго отношенія къ этой жизни при соотвѣтственной противоположности цѣлей и результатовъ дѣйствія въ ней. Если Эротъ животный, подчиняясь слѣпому стихійному влеченію, воспроизводитъ на краткое время жизнь въ тѣлахъ непрерывно умирающихъ, то высшій человѣческій Эротъ истинною своею цѣлью долженъ имѣть возрожденіе или воскресеніе жизни навѣки въ тѣлахъ, отнятыхъ у матеріальнаго процесса.

Греческій языкъ не бѣденъ на реченія, обозначающія любовь, и если такой мастеръ мысли и слова, какъ Платонъ, философствуя о высшемъ проявленіи жизни человѣческой, не пользуется терминами *φιλία, ἀγάπη στοργή*, а говоритъ именно: *Ἔρως* — выраженіе, относящееся и къ низшей, животной страсти, то ясно, что вся противоположность въ направленіи этихъ двухъ душевныхъ движеній — стихійно-животнаго и духовно-человѣческаго — не упраздняетъ реальной общности въ ихъ основѣ, ближайшемъ предметѣ и матеріалѣ. Любовь, какъ *эротическій паѳосъ* — въ высшемъ или низшемъ направленіи, все равно — непохожа на любовь къ Богу, на человѣколюбіе, на любовь къ родителямъ и къ родинѣ, къ братьямъ и друзьямъ, — это есть непремѣнно *любовь къ тѣлесности*, и спрашивается только — *для чего?* Къ чему собственно стремится любовь относительно тѣлесности: къ тому ли, чтобы повторились въ ней безъ конца одни и

тѣ же стихійные факты возникновенія и исчезанія, одна и та же адская побѣда безобразія, смерти и тлѣнія; или къ тому, чтобы сообщить тѣлесному дѣйствительную жизнь въ красотѣ, безсмертіи и нетлѣніи?

Такъ какъ Платонъ собственную задачу Эрота опредѣляетъ какъ рожденіе *въ красотѣ*, то ясно, что его задача не разрѣшается физическимъ рожденіемъ тѣлъ къ смертной жизни — въ чемъ нѣтъ красоты, — и что онъ долженъ обращаться на возрожденіе или воскресеніе этой жизни къ безсмертію. Послѣдняго Платонъ не говоритъ, но именно съ этимъ умолчаніемъ связано и то, что его теорія любви есть прекрасный махровый цвѣтокъ безъ плода.

XXIV.

Если Эротъ, сынъ Пороса и Пэніи (божественнаго изобилія и матеріальной скудости), когда онъ одолѣвается и плѣняется низшею, материнскою своею природою, въ этомъ паденіи и плѣненіи понапрасну тратитъ свои силы въ пустой ея безмѣрности и можетъ только прикрывать безобразіе и тлѣнность ея порожденій мгновеннымъ видомъ жизни и красоты, то что же дѣлаетъ онъ, когда отцовское начало одолѣваетъ въ немъ низшую природу, — что дѣлаетъ Эротъ-побѣдитель? Да въ чемъ можетъ состоять и самая его побѣда, какъ не въ томъ, что онъ останавливаетъ процессъ умиранія и тлѣнія, закрѣпляетъ жизнь въ мгновенно-живущемъ и умирающемъ, а избыткомъ своей торжествующей силы оживляетъ, воскрешаетъ умершее? Торжество ума — въ чистомъ созерцаніи истины, торжество любви — въ полномъ воскрешеніи жизни.

Если Эросъ есть дѣйствительный посредникъ и pontifex — дѣлатель моста — между небомъ, землей и преисподней, то его истинная цѣль есть полное и окончательное ихъ соединеніе. Откуда можетъ взяться это ограниченіе для его дѣла: давай красоту, но только красоту кажущуюся, поверхностную — красоту повапленнаго гроба; давай жизнь, но только минутную, тлѣющую и умирающую! Такую скудость онъ могъ бы имѣть отъ матери, но развѣ онъ не сынъ богатаго отца? Въ чемъ это богатство, какъ не въ изобилующей полнотѣ жизни и красоты? Отчего же онъ не даетъ ихъ полной мѣрой всему тому, что въ нихъ нуждается, — всему мертвому и тлѣнному?

И благородство отцовскаго происхожденія не позволитъ ему брать назадъ свои дары.

Настоящая задача любви — дѣйствительно увѣковѣчить любимое, дѣйствительно избавить его отъ смерти и тлѣнія, окончательно перородить его въ красотѣ. Роковое эротическое крушеніе философа любви могло состоять лишь въ томъ, что, подойдя мыслью къ этой задачѣ, онъ остановился передъ ней, не рѣшился до конца понять и принять ее, а затѣмъ, конечно, и фактически отказался отъ нея. Извѣдавши въ чувствѣ силу обоихъ Эротовъ и признавъ умомъ превосходство одного изъ нихъ, онъ не далъ ему побѣдъ на дѣлѣ. Онъ удовлетворился его мысленнымъ образомъ, забывая, что по самому значенію *этой* мысли она неразрывно связана съ долгомъ ея исполненія, съ требованіемъ, чтобы она не оставалась только мыслью; забывъ свое собственное сознаніе, что Эротъ «рождаетъ *въ красотѣ*», т. е. въ *ощутительной* реализаціи идеала, Платонъ оставилъ его рождать только въ умозрѣніи.

Какая же причина этой несостоятельности? Самая общая: и онъ, поднявшись въ теоріи надъ большинствомъ смертныхъ, оказался въ жизни обыкновеннымъ человѣкомъ. Столкновеніе высокихъ требованій съ реальною немощью болѣе драматично у Платона именно потому, что онъ яснѣе другихъ сознавалъ эти требованія и легче другихъ могъ бы одолѣть эту немощь своимъ геніемъ.

XXV.

И адъ, и земля, и небо съ особымъ участіемъ слѣдятъ за человѣкомъ въ ту роковую пору, когда вселяется въ него Эротъ. Каждой сторонѣ желательно для своего дѣла взять тотъ избытокъ силъ, духовныхъ и физическихъ, который открывается тѣмъ временемъ въ человѣкѣ. Безъ сомнѣнія, это есть самый важный срединный моментъ нашей жизни. Онъ нерѣдко бываетъ очень кратокъ, можетъ также дробиться, повторяться, растягиваться на годы и десятилѣтія, но въ концѣ концовъ никто не минуетъ рокового вопроса: на что и чему отдать тѣ могучія крылья, которыя даетъ намъ Эротъ? Это вопросъ о главномъ *качествѣ* жизненнаго пути, о томъ, чей образъ и чье подобіе приметъ или оставитъ за собою человѣкъ.

Ясно различается здѣсь *пять* главныхъ путей. Первый, адскій путь, о которомъ говорить не будемъ. Второй, менѣе ужасный, но

также недостойный человѣка, хотя довольно обычный ему, есть путь животныхъ, принимающихъ Эрота съ одной физической его стороны и дѣйствующихъ такъ, какъ будто простой фактъ извѣстнаго влеченія есть уже достаточное основаніе для неограниченнаго и неразборчиваго его удовлетворенія. Такой наивный образъ мыслей и дѣйствій вполнѣ извинителенъ со стороны животныхъ, и человѣкъ, ему предающійся, подъ конецъ съ успѣхомъ уподобляется соотвѣтственнымъ тварямъ, даже и не подвергаясь принимаемой Платономъ загробной метаморфозѣ. Третій, дѣйствительно человѣческій путь Эрота есть тотъ, на которомъ полагается разумная мѣра животнымъ влеченіямъ — въ предѣлахъ, необходимыхъ для сохраненія и прогресса человѣческаго рода. Если подражать корнесловіямъ Платонова «Кратила», то можно было бы слово *бракъ* производить отъ того, что въ этомъ учрежденіи человѣкъ отвергаетъ, *бракуетъ* свою непосредственную животность и принимаетъ, *беретъ* норму разума. Безъ этого великаго учрежденія, какъ безъ хлѣба и вина, безъ огня, безъ философіи, человѣчество могло бы, конечно, существовать, но недостойнымъ человѣка образомъ, — обычаемъ звѣринымъ.

XXVI.

Если бы человѣкъ по существу своему могъ быть *только* человѣкомъ, если бы такъ называемая «человѣческая ограниченность» была не фактомъ только, а непремѣннымъ и окончательнымъ закономъ, для всѣхъ и каждаго обязательнымъ, — тогда бракъ былъ бы навсегда высшимъ и единственно сообразнымъ человѣческому достоинству путемъ любви. Но человѣкъ тѣмъ-то и выдѣляется по преимуществу между прочими тварями, что онъ хочетъ и можетъ становиться выше себя самого; его отличительный признакъ есть именно эта благородная неустойчивость, способность и стремленіе къ безконечному росту и возвышенію. И мы знаемъ, что сначала исторіи не всѣхъ людей удовлетворяли чисто-человѣческіе пути и образы жизни, — не удовлетворялъ и этотъ — вообще необходимый, почтенный и благословенный, но въ основѣ своей только естественный, чисто-человѣческій путь Эрота-Гименея, если не въ красотѣ, то въ законѣ рождающаго и воспитывающаго новыя поколѣнія для сохраненія и продолженія рода человѣческаго, — пока нужно ему *такое* продолженіе. Недовольство этимъ законнымъ путемъ у иныхъ — у

большей части — приводило къ печальному возврату на низшіе, покинутые человѣческимъ образованіемъ, беззаконные пути, — возвращало людей къ до-историческому обычаю звѣриному, а то и къ допотопнымъ «глубинамъ сатанинскимъ».

Но нѣкоторые, уклоняясь отъ человѣческаго пути брака, честно старались замѣнить его не низшими беззаконными, а высшими или сверхзаконными путями, изъ коихъ первый (въ общемъ счетѣ четвертый) есть *аскетизмъ* (половой, или безбрачіе), стремящійся болѣе, чѣмъ къ ограниченію чувственныхъ влеченій, — къ совершенной ихъ нейтрализаціи отрицательными усиліями духа въ воздержаніи. Аскетизмъ есть дѣло очень ранняго историческаго происхожденія и универсальнаго распространенія если не въ смыслѣ успѣха, то хоть въ смыслѣ намѣренія и предпріятія. Замѣчательно, однако, что полнѣйшая изъ историческихъ организацій этого пути — христіанское монашество — уже сопровождается невольнымъ сознаніемъ, что при всемъ своемъ высокомъ достоинствѣ это не есть высшій, окончательный, сверхчеловѣческій путь любви.

Само монашество считаетъ и называетъ себя чиномъ *ангельскимъ;* истинный монахъ носитъ образъ и подобіе ангела, онъ есть «ангелъ во плоти»; за величайшимъ монахомъ западнаго христіанства, св. Францискомъ Ассизскимъ, остается прозвище pater seraphicus и т. д. Но съ христіанской точки зрѣнія ангелъ не есть высшее изъ созданій: онъ ниже человѣка по существу и назначенію, — человѣка, какимъ онъ долженъ быть и бываетъ въ извѣстныхъ случаяхъ. Представительница христіанскаго человѣчества признается царицей ангеловъ, а у апостола Павла читаемъ, что всѣ истинные христіане будутъ судить и ангеловъ. Ангелы же не судятъ людей, а лишь исполняютъ при нихъ службу Божію.

Если человѣкъ по существу и преимуществу есть образъ и подобіе Божіе, то носить образъ и подобіе служебнаго духа можетъ быть для него лишь временною, предварительною честью. Тѣ самые восточные отцы церкви, которые и восхваляли и установляли «ангельскій чинъ» — монашество, они же высшею цѣлью и удѣломъ человѣка признавали совершенное соединеніе съ божествомъ — обожествленіе или *обоженіе, θεώσις*[7], а не *αγγελώσις*.

И дѣйствительно, аскетизмъ не можетъ быть высшимъ путемъ

[7] Весьма употребительный терминъ у св. Макарія Египетскаго, св. Аѳанасія Александрійскаго, св. Григорія Богослова и др.

любви для человѣка. Его цѣль — уберечь силу божественнаго Эрота въ человѣкѣ отъ расхищенія бунтующимъ матеріальнымъ хаосомъ, сохранить эту силу въ чистотѣ и неприкосновенности. Сохранить въ чистотѣ, — но *для чего же?* Полезно и необходимо очищеніе Эрота, особенно когда за долгіе вѣка человѣческой исторіи онъ успѣлъ такъ ужасно загрязниться. Но сыну божественнаго обилія одной чистоты мало. Онъ требуетъ полноты силъ для живого творчества.

Итакъ, долженъ быть для человѣка кромѣ и выше четырехъ указанныхъ путей любви — двухъ проклятыхъ и двухъ благословенныхъ — еще *пятый,* совершенный и окончательный путь истинно перерождающей и обожествляющей любви. Я могу указать здѣсь только основныя условія, опредѣляющія *начало* и *цѣль* этого высшаго пути. Создалъ Предвѣчный Богъ человѣка, по образу и подобію Своему создалъ его: мужа и жену, создалъ ихъ. Значитъ, образъ и подобіе Божіе, то, что подлежитъ возстановленію, относится не къ половинѣ, не къ полу человѣка, а къ цѣлому человѣку, т. е. къ положительному соединенію мужескаго и женскаго начала, — истинный андрогинизмъ — безъ внѣшняго смѣшенія формъ, — что есть уродство, — и безъ внутренняго раздѣленія личности и жизни, — что есть несовершенство и начало смерти. Другое начало смерти, устраняемое высшимъ путемъ любви, есть противоположеніе духа тѣлу. И въ этомъ отношеніи дѣло идетъ о цѣломъ человѣкѣ, и истинное начало его возстановленія есть начало *духовно-тѣлесное.* Но какъ невозможно для божества духовно-тѣлесно переродить человѣка безъ участія самого человѣка, — это былъ бы путь химическій, или какой другой, но не человѣческій, — точно также невозможно, чтобы человѣкъ изъ самого себя создалъ себѣ сверхчеловѣчность — это все равно, что самому поднять себя за волосы; ясно, что человѣкъ можетъ *стать* божественнымъ лишь дѣйствительною силою не становящагося, а вѣчно существующаго божества, и что путь высшей любви, совершенно соединяющей мужеское съ женскимъ, духовное съ тѣлеснымъ, необходимо уже въ самомъ началѣ есть соединеніе или взаимодѣйствіе божескаго съ человѣческимъ, или есть процессъ *богочеловѣческій.*

Любовь, въ смыслѣ эротическаго паѳоса, всегда имѣетъ своимъ собственнымъ предметомъ *тѣлесность;* но тѣлесность, достойная любви, т. е. прекрасная и безсмертная, не растетъ сама собою изъ земли и не падаетъ готовою съ неба, а добывается подвигомъ духовно-физическимъ и бого-человѣческимъ.

XXVII.

Три указанныя понятія, опредѣляющія высшій путь любви, — понятія андрогинизма, духовной тѣлесности и богочеловѣчности — мы находимъ и у Платона, хотя лишь въ смутномъ видѣ. Первое — въ миѳѣ, вложенномъ въ уста Аристофана («Пиршество»), второе — въ опредѣленіи красоты («Фэдръ»), и третье — въ самомъ понятіи Эрота, какъ посредствующей силы между Божествомъ и смертною природой (рѣчь Діотимы въ «Пиршествѣ»). Но у Платона эти три принципа являются какъ мимолетныя фантазіи. Онъ не связалъ ихъ вмѣстѣ и не положилъ въ реальное начало высшаго жизненнаго пути, а потому и конецъ этого пути — воскрешеніе мертвой природы для вѣчной жизни — остался для него сокрытымъ, хотя логически вытекалъ изъ его собственныхъ мыслей. Онъ подошелъ въ понятіи къ творческому дѣлу Эрота, понялъ его какъ жизненную задачу — «рожденія въ красотѣ», — но не опредѣлилъ окончательнаго содержанія этой задачи, не говоря уже объ ея исполненіи.

Платоновъ Эротъ, котораго природа и общее назначеніе такъ прекрасно описаны философомъ-поэтомъ, не совершилъ этого своего назначенія, не соединилъ неба съ землею и преисподнею, не построилъ между ними никакого дѣйствительнаго моста, и равнодушно упорхнулъ съ пустыми руками въ міръ идеальныхъ умозрѣній. А философъ остался на землѣ — тоже съ пустыми руками — на пустой землѣ, гдѣ правда *не* живетъ.

XXVIII.

Платонъ не овладѣлъ безконечною силою Эрота для настоящаго дѣла *перерожденія* своей и чужой природы. Все осталось попрежнему въ дѣйствительности, и мы не видимъ, чтобы самъ Платонъ сколько-нибудь приблизился къ божескому, или хотя бы ангельскому чину. Но въ немъ осталась все-таки частица того изобилія, которое сынъ Пороса унаслѣдовалъ отъ своего отца. Платонъ уже не могъ вернуться къ тому отрѣшенному идеализму, который не хочетъ знать жизни. Недаромъ со всею силою и глубиною своей индивидуальности онъ пережилъ и передумалъ то чувство, которое уже само по себѣ, уже какъ субъективное состояніе, снимаетъ хоть на время безусловную грань между идеальнымъ міромъ и дѣйствитель-

ною жизнью, строитъ хотя бы только воздушный мостъ между небомъ и землей.

Міръ вообще и ближайшимъ образомъ человѣческое общество становятся для Платона предметомъ не отрицанія и удаленія, а живого интереса. Противорѣчіе дѣйствительности идеальнымъ требованіямъ остается прежнее, но Платонъ смотритъ на него иначе. Онъ хочетъ не уходить отъ зла на вершины созерцанія, а практически ему противодѣйствовать, исправлять мірскія неправды, помогать мірскимъ бѣдствіямъ. И такъ какъ настоящее глубокое исправленіе и полная помощь — чрезъ *перерожденіе* человѣческой природы — оказались ему не по силамъ, то онъ беретъ болѣе поверхностную, но зато и болѣе доступную задачу — *преобразованія* общественныхъ отношеній.

Онъ обдумываетъ образецъ лучшаго общежитія и изъясняетъ свой планъ въ десяти книгахъ «Государства» [8]. Но, увы! оставивъ въ душѣ философа новую охоту къ жизни и политикѣ, коварный Эротъ унесъ на своихъ крыльяхъ ту творческую силу, безъ которой эта охота должна была остаться безплодной. Отступивши передъ высшею жизненною задачей, Платонъ не одолѣлъ и низшей: никакого преобразователя общественнаго и политическаго изъ него не вышло, несмотря на всѣ его старанія, и не потому, чтобы онъ былъ слишкомъ утопистомъ, а по отсутствію дѣйствительно прогрессивнаго начала въ его утопіяхъ, по ихъ ненужности и неинтересности для человѣчества. Какой интересъ могло возбуждать предложеніе устраивать государство болѣе по образцу Спарты, нежели Аѳинъ, когда уже являлось сознаніе, что и спартанская, и аѳинская гражданственность оказались несостоятельными? Можно находить вѣрной и во всякомъ случаѣ должно признать остроумною и изящною Платонову схему трехъ общественныхъ классовъ соотвѣтственно тремъ основнымъ частямъ души и тремъ основнымъ добродѣтелямъ [9] Но эта схема настолько обща и формальна, что подъ нее легко подхо-

[8] Части этого сочиненія написаны въ разное время, но какъ цѣлое оно несомнѣнно принадлежитъ къ той эпохѣ въ жизни философа, о которой у насъ рѣчь, — между эротическимъ подъемомъ и неудачными политическими попытками въ Сициліи.

[9] Вотъ это трижды тройное дѣленіе:

Психологическое:	Этическое:	Политическое:
Разумная часть души.	Мудрость.	Правители.
Аффективная.	Мужество.	Военные.
Вожделѣнія.	Умѣренность.	Ремесленники и земледѣльцы.

дить средневѣковый европейскій строй, несмотря на существенное различіе историческаго и нравственнаго содержанія античной и средневѣковой общественности. Но именно къ содержанію собирательной жизни Платонъ и не обращался ни съ какимъ нравственнымъ вопросомъ по существу, а потому ни о какомъ дѣйствительномъ исправленіи и улучшеніи этой жизни не можетъ быть и рѣчи по поводу его политическихъ построеній. При глубинѣ и смѣлости нѣкоторыхъ отдѣльныхъ мыслей общій идеалъ соціальнаго строя поражаетъ своимъ поверхностнымъ характеромъ и отсутствіемъ истинно-этическихъ началъ. Платонъ какъ будто хотѣлъ узаконить и увѣковѣчить главныя нравственныя язвы древней жизни — рабство. раздѣленіе между греками и варварами и войну между ними, какъ нормальное состояніе. Къ этому присоединяются, какъ общее правило и законъ, то, что въ дѣйствительной жизни древнихъ городовъ бывало лишь какъ исключительное явленіе — принудительныя мѣры противъ поэтовъ, изгоняемыхъ изъ государства. Болѣе важно, что во взаимоотношеніи половъ идеальная община Платона возвращается къ дикому образу жизни по обычаю звѣриному. Довольно характерно, какъ философское исправленіе общежитія, — распространеніе обязательной военной службы на женщинъ, но еще характернѣе основаніе для такой реформы: такъ какъ собаки, охраняющія и защищающія стада, исполняютъ эту службу безъ различія самцовъ и самокъ, то ясно, что женщины должны ходить на войну. И вотъ на такихъ реальныхъ основахъ рабства. войнъ и безпорядочнаго смѣшенія половъ и поколѣній, коллегія философовъ должна посредствомъ хорошаго воспитанія создать идеальное государство!

XXIX.

Платонъ не довольствуется ролью теоретика соціальнаго идеала. Онъ хочетъ непремѣнно начать практическое осуществленіе своего плана. Такъ какъ его принципъ требуетъ, чтобы нормальнымъ обществомъ управляли философы, то Платонъ естественно обращаетъ взглядъ къ той философской школѣ, которая изначала имѣла соціальныя стремленія и играла видную политическую роль. Онъ отправляется къ пиѳагорійцамъ въ Великую Грецію (т. е. южную Италію). Первымъ результатомъ этого путешествія было болѣе близкое, чѣмъ прежде, ознакомленіе Платона съ пиѳагорійскимъ ученіемъ, что отра-

зилось на его космологическомъ діалогѣ «Тимей». Но съ другой стороны «Тимей», также какъ и другое важное произведеніе, «Филэбъ», независимо отъ пиѳагорейскихъ вліяній, носитъ явные и глубокіе слѣды той общей перемѣны міросозерцанія, которая произошла у Платона въ связи съ его эротическою философіей. О безусловной противоположности двухъ міровъ и двухъ жизней нѣтъ болѣе помину; осталась только относительная противоположность образующихъ вселенную началъ. Въ «Тимеѣ» центральное мѣсто принадлежитъ связующей идеальное бытіе съ реальнымъ *міровой душѣ* — другое названіе для Эрота.

Что касается до практическихъ намѣреній Платона, то пиѳагорейцы могли оказать ему лишь косвенную поддержку. Ихъ союзъ, ослабленный и напуганный демократическими разгромами, не рисковалъ болѣе серьезными политическими предпріятіями, представляя собою нѣчто въ родѣ того мистическаго масонства, которое процвѣтало у насъ въ Россіи въ концѣ XVIII и началѣ XIX вѣка. Пиѳагорейцы могли только направить Платона въ Сиракузы ко двору тирана Діонисія (Старшаго), гдѣ они имѣли нѣкоторыя связи и вліянія. Хотя по прежнимъ понятіямъ Платона тираннія, т. е. монархическая власть, произвольно и насильственно захваченная, изо всѣхъ дурныхъ образовъ правленія есть наихудшій, но теперь онъ приходитъ къ мнѣнію, что единственный практическій способъ водворить правду на землѣ есть вліяніе мудреца на подходящаго для этого, или удобнаго тирана. Діонисій Старшій былъ безспорно настоящимъ типичнымъ тираномъ, но въ *удобствѣ* его Платону пришлось усомниться, когда ихъ знакомство кончилось тѣмъ, что Діонисій продалъ философа въ рабство — хорошій урокъ для мыслителя, который при своихъ возвышенныхъ умозрѣніяхъ объ истинно-сущемъ и о сверхъ-сущемъ благѣ не додумался до той простой истины и того простого блага, что человѣкъ не можетъ быть безправною принадлежностью другого человѣка.

Платонъ не воспользовался этимъ урокомъ, и вмѣсто того, чтобы, вспомнивъ Сократа, размыслить о существенныхъ нравственныхъ нормахъ общежитія, онъ дѣлаетъ еще двукратную напрасную попытку образовать себѣ «удобнаго» тирана изъ Діонисіева преемника, Діонисія Младшаго.

XXX.

Окончательно разочаровавшись въ Сиракузахъ, Платонъ обращается мыслью къ Криту, родинѣ мудраго Миноса, и въ ожиданіи

открытія тамъ удобнаго тирана пишетъ въ двѣнадцати книгахъ сводъ законовъ для будущаго образцоваго города на островѣ Критѣ. Это послѣднее твореніе Платона въ высшей степени замѣчательно. Начиная съ внѣшней черты, — хотя сочиненіе написано въ діалогической формѣ (мѣстами не выдержанной), но Сократъ не только не является по обыкновенію главнымъ дѣйствующимъ, или разговаривающимъ лицомъ, но о немъ вовсе нѣтъ помину, какъ будто Платонъ *забылъ* о его существованіи. Важнѣе то, что по содержанію своему сочиненіе «Законы» есть не забвеніе, а прямое отреченіе отъ Сократа и отъ философіи. Я не говорю про общій низменный складъ мысли въ этихъ книгахъ, про варварство уголовнаго права съ квалифицированною смертною казнью, съ преслѣдованіемъ чародѣевъ и заклинателей, не говорю про возмутительную несправедливость отдѣльныхъ законовъ, напримѣръ, тѣхъ, которые рабу, не донесшему властямъ объ извѣстномъ нарушеніи общественнаго порядка посторонними лицами, назначается смертная казнь, — помимо всего этого, прямое принципіальное отреченіе отъ Сократа и отъ философіи высказывается Платономъ въ тѣхъ законахъ, въ силу которыхъ подлежитъ казни всякій, кто подвергаетъ критикѣ или колеблетъ авторитетъ отечественныхъ законовъ, какъ по отношенію къ богамъ, такъ и по отношенію къ общественному порядку.

Такимъ образомъ, величайшій ученикъ Сократа, вызванный къ самостоятельному философскому творчеству негодованіемъ на *легальное* убійство учителя, — подъ конецъ всецѣло становится на точку зрѣнія Анита и Мелита, добившихся смертнаго приговора Сократу именно за его свободное отношеніе къ установленному религіозно-гражданскому порядку.

Какая глубочайшая трагическая катастрофа, какая полнота внутренняго паденія! Авторъ «Апологіи», «Горгія», «Фэдона», послѣ полувѣкового культа убитаго законами мудреца и праведника, открыто принимаетъ и утверждаетъ въ своихъ «Законахъ» тотъ самый принципъ слѣпой, рабской и лживой вѣры, которымъ убитъ отецъ его лучшей души!

Смерть Сократа со всѣмъ ея драматизмомъ; роковой вопросъ — стоитъ ли жить, когда законно убита правда въ своемъ лучшемъ воплощеніи; рѣшеніе — смыслъ жизни въ иномъ идеальномъ мірѣ, а

этотъ — есть царство зла и обмана; явленіе священнаго Эрота, бросающаго мостъ между двумя мірами и ставящаго задачу полнаго ихъ соединенія, спасенія низшаго міра, перерожденія его; безсильный отказъ отъ этой задачи; подмѣна ея другою — преобразованія, исправленія общества мудрыми политическими уставами чрезъ дѣйствіе послушнаго тирана, и, наконецъ, подъ предлогомъ исправленія мірской неправды, торжественное утвержденіе этой неправды *въ той самой формѣ,* которою осужденъ и убитъ праведникъ, — я не знаю болѣе значительной и глубокой трагедіи въ *человѣческой* исторіи.

Если Сократъ свелъ философію съ неба и далъ ее въ руки людямъ, то его величайшій ученикъ приподнялъ ее высоко надъ головою и съ высоты бросилъ ее на землю, въ уличную грязь и соръ. Хорошо, что сосудъ мудрости не есть сосудъ скудельный. Разбились вдребезги недостойныя политическія исканія и планы философа, но мысли его лучшихъ дней остались во всей цѣлости. Судъ потомства былъ къ нему не только справедливъ, но и милостивъ. Знаютъ Платона въ «Фэдонѣ» и «Ѳеэтетѣ», въ «Фэдрѣ» и «Пиршествѣ», въ «Филэбѣ», «Тимеѣ» и лучшихъ главахъ «Государства», снисходительно прощаютъ его грубый коммунизмъ, какъ случайную абберацію великаго ума — quandoque bonus dormitat et *Plato,* — а его «Законы» никто и не читаетъ, кромѣ спеціалистовъ.

Не напрасно, однако, изъ великаго множества счастливо погибшихъ плохихъ произведеній древности «Законы» Платона сохранились неприкосновенными. Это сочиненіе важно, во-первыхъ, съ точки зрѣнія *историко-эстетической,* потому что увѣковѣченное здѣсь отреченіе отъ Сократа даетъ жизненной драмѣ Платона трагическій конецъ такой же, въ сущности, силы, какъ ея начало. Во-вторыхъ, это свидѣтельство глубокаго паденія Платона важно для его личной характеристики. Говорятъ, что его прозвали Платономъ, т. е. *широкимъ* (первоначальное его имя было будто бы Аристоклъ) за широту его лица, а по другимъ, — за широту его духа. Его духовный діапазонъ былъ дѣйствительно очень широкъ, и для полноты своего объема долженъ былъ заключать и тѣ *низкія* ноты, которыя звучатъ въ его послѣднемъ произведеніи.

А наконецъ, должно сказать и то: Сократъ своею благородною смертью исчерпалъ нравственную силу чисто-человѣческой мудрости, достигъ ея предѣла. Чтобы идти дальше и выше Сократа — не въ умозрѣніи только и не въ стремленіи только, а въ дѣйствительномъ

жизненномъ подвигѣ, — нужно было больше, чѣмъ человѣка. Послѣ Сократа, и словомъ, и примѣромъ научающаго достойной человѣка смерти, дальше и выше могъ идти только тотъ, кто имѣетъ силу воскресенія для вѣчной жизни. Немощь и паденіе «божественнаго» Платона важны потому, что рѣзко подчеркиваютъ и поясняютъ невозможность для человѣка исполнить свое назначеніе, т. е. стать дѣйствительнымъ *сверхчеловѣкомъ*, одною силою ума, генія и нравственной воли, — поясняютъ необходимость настоящаго существеннаго *богочеловѣка*.

Рецензіи на книги А. Фуллье и Т. Рибо.

1898.

Мицкевичъ.

1898.

Идея сверхчеловѣка.

1899.

Рецензіи на книги А. Фуллье и Т. Рибо.

1898.

Альфредъ Фуллье. Темпераментъ и характеръ. Перев. В. Н. Линда.

Эта интересная книжка, талантливая, какъ и все, что пишетъ Фуллье, производила бы еще лучшее впечатлѣніе, если бы авторъ не высказывалъ въ началѣ притязанія «привести все въ систему и объяснить такъ, чтобы, если это только возможно, установить первыя основанія научной теоріи» (стр. 8). Затѣмъ уже безъ всякихъ оговорокъ является «наука о характерахъ», имѣющая собственный методъ, который «долженъ быть не только индуктивнымъ, но и дедуктивнымъ». Эта новая наука отличается существенно отъ прежнихъ работъ, посвященныхъ изученію характеровъ, такъ какъ тѣ были по преимуществу описательнаго свойства: эмпирическія опредѣленія, подраздѣленія и классификаціи занимали въ нихъ первое мѣсто, — а новая наука о характерахъ, создаваемая Фуллье, опирается на общіе законы физіологіи и психологіи, а главное, — въ нее проникаетъ одно универсальное понятіе — *эволюціи*. «Нашъ характеръ образуется изъ послѣдовательныхъ наслоеній. Первое изъ нихъ обязано своимъ происхожденіемъ расѣ, второе основному дѣленію на полы, которое, какъ мы увидимъ, имѣетъ не только біологическое, но и психологическое значеніе. Затѣмъ послѣднее наслоеніе является слѣдствіемъ личнаго сложенія даннаго субъекта и собственнаго его темперамента. Вотъ какимъ образомъ установился, благодаря всѣмъ этимъ отложеніямъ во времени, врожденный характеръ, являющійся въ данную минуту результатомъ длинной эволюціи въ продолженіе цѣлыхъ вѣковъ. Но врожденный характеръ самъ по себѣ является только исходною точкой для новой эволюціи, совершаемой самимъ индивидомъ и выражающейся въ пріобрѣтенномъ характерѣ. Наконецъ,

этотъ послѣдній отчасти пріобрѣтается пассивно, подъ внѣшнимъ вліяніемъ природы или общества. но онъ можетъ также быть пріобрѣтенъ и активнымъ образомъ — черезъ воздѣйствіе ума и воли на природныя свойства. По нашему мнѣнію, преимущественно это-то личное воздѣйствіе и составляетъ собственно *характеръ*, въ противоположность темпераменту и врожденнымъ свойствамъ. Эти послѣднія выражаются у насъ преимущественно въ манерѣ понимать свое счастье, характеръ же нашъ выражается, главнымъ образомъ, въ нашихъ поступкахъ» (9).

Все это можетъ быть справедливо, но гдѣ же тутъ существенное различіе отъ прежнихъ работъ? Развѣ само понятіе эволюціи въ смыслѣ Фуллье не есть эмпирическое понятіе? И развѣ представленная авторомъ картина эволюціи человѣческой личности не имѣетъ по преимуществу *описательнаго* свойства? Что такое раса, полъ, темпераментъ? Конечно, обо всемъ этомъ можно было бы трактовать не эмпирически, а умозрительно, выводя эти опредѣленія изъ какихъ-нибудь безусловныхъ началъ, но тогда получилось бы нѣчто въ родѣ шеллинго-гегелевской натурфилософіи, весьма чуждой и не соотвѣтствующей образу мыслей Фуллье. А у него мы не найдемъ въ сущности ничего другого, кромѣ тѣхъ эмпирическихъ опредѣленій, подраздѣленій и классификацій, за которыя онъ напрасно упрекаетъ прежнія работы по изученію характеровъ. Встрѣчается, правда, у нашего автора и нѣкоторое логическое опредѣленіе характера: «Характеръ есть общее направленіе, принятое волей, которое заставляетъ ее реагировать извѣстнымъ образомъ на того или другого рода впечатлѣнія, причины и побужденія» (4). Это вербальное опредѣленіе совершенно вѣрно, но оно настолько безсодержательно, что съ очень небольшими видоизмѣненіями можетъ прилагаться ко всѣмъ другимъ предметамъ. Такъ, напримѣръ, что такое электричество, какъ не такое направленіе, принятое движеніемъ невѣсомой среды, которое заставляетъ ее реагировать извѣстнымъ образомъ на тѣ или другія внѣшнія возбужденія? Что такое кислородъ, какъ не такой способъ соединенія данныхъ атомовъ, который заставляетъ ихъ извѣстнымъ образомъ реагировать на данныя возбужденія? По тому же пріему можно опредѣлять органическую жизнь, религію, юриспруденцію планету Сатурнъ, отдѣльный корпусъ жандармовъ и т. д.

Если бы «наука о характерахъ» пользовалась однимъ только «дедуктивнымъ методомъ», то безсодержательность общаго опредѣ-

ленія характера была бы фатальна для этой «науки», сводя ее приблизительно къ нулю. Но такъ какъ она, по счастью, пользуется и «индуктивнымъ методомъ», то благодаря этому она получаетъ нѣкоторое, хотя бы только эмпирическое и, нельзя сказать, чтобы строго научное, содержаніе. Прежде всего ей помогаетъ существованіе «того, что Бэконъ и Лейбницъ назвали *нравственнымъ темпераментомъ*, который, въ свою очередь неразрывно связанъ съ темпераментомъ физическимъ» (13). Прежде, чѣмъ изучать фактически явленія, обозначаемыя этимъ словомъ «темпераментъ», Фуллье находитъ нужнымъ и ему дать общее опредѣленіе, которое, впрочемъ, совершенно совпадаетъ съ его опредѣленіемъ характера. «Между дѣйствіемъ, — говоритъ онъ, — оказываемымъ на насъ вещами и людьми, и той реакціей, которою мы на него отвѣчаемъ, есть всегда посредникъ, нашъ темпераментъ, результатомъ котораго является то, что такъ удачно названо нашимъ показателемъ умственнаго преломленія. Одинъ и тотъ же лучъ свѣта, проходя черезъ другую среду, измѣнитъ свое направленіе и получитъ другіе цвѣтовые оттѣнки» (тамъ же). Послѣ этого универсальнаго опредѣленія Фуллье прямо обращается къ біологіи, чтобы на основаніи ея данныхъ построить естественную классификацію темпераментовъ. — Легко оцѣнить эту новую классификацію, сравнивая ее съ традиціоннымъ, идущимъ отъ древнихъ, раздѣленіемъ на четыре основные темперамента, объяснявшіеся преобладаніемъ крови, желчи, флегмы и «черной желчи». — Фуллье признаетъ тѣ же четыре темперамента: сангвиническій, холерическій, лимфатическій и нервный (соотвѣтствующій древнему меланхолическому) съ тѣми же, приблизительно, психологическими признаками. Слѣдовательно, сравнивать приходится не двѣ классификаціи, а только различныя основанія или двоякое объясненіе одной и той же классификаціи. Древнее объясненіе признается не только недостаточнымъ, но — за исключеніемъ сангвиническаго темперамента — прямо ошибочнымъ. Значеніе желчи и лимфы въ образованіи темпераментовъ отвергается, а «черная желчь» считается мнимою величиной въ физіологіи. Этому ошибочному взгляду древнихъ Фуллье противополагаетъ химико-механическую теорію жизни вообще, созданную современными біологами и признаваемую имъ за послѣднее слово истины въ этой области. Вотъ его изложеніе этой теоріи.

«Всякое анатомическое строеніе, съ одной стороны, и всѣ физіологическія функціи — съ другой должны быть истолкованы какъ *сози-*

дательныя и разрушительныя измѣненія самой живой матеріи, потому что жизнь есть не что иное какъ непрерывное созиданіе и разрушеніе, или, выражаясь другими терминами, интеграція и дезинтеграція... Живая ткань, сама по себѣ не окисленная и не измѣненная, поглощаетъ свободный кислородъ, къ которому, какъ показали изслѣдованія Пфлюгера, она обладаетъ очень сильнымъ сродствомъ, и накопляетъ его для своего собственнаго потребленія (?). Это накопленіе кислорода служитъ признакомъ созиданія. Съ другой стороны, получающаяся въ результатѣ протоплазма разлагается на все болѣе и болѣе простыя соединенія и въ концѣ концовъ на продукты распада: угольная кислота и вода служатъ признакомъ этого разложенія. Такова живая матерія въ ея постоянныхъ подъемахъ и пониженіяхъ. Восходящая серія измѣненій, будучи синтетической и созидательной, получила названіе созидательнаго (или анаболическаго) процесса, а нисходящая и аналитическая серія получила названіе разрушительнаго (или катаболическаго процесса» (15).

Проще говоря, все дѣло въ приходѣ и расходѣ живой матеріи. Ея приходъ или «интеграція» имѣетъ центростремительное направленіе; расходъ или «дезинтеграція» носитъ центробѣжный характеръ; «одна представляетъ собою явленіе концентраціи, другая же — явленіе распространенія; такимъ образомъ въ ритмѣ жизни повторяется болѣе общая антитеза центростремительныхъ силъ и силъ центробѣжныхъ, которая играетъ главную роль въ теоріи всеобщаго тяготѣнія, а также въ теоріи химическаго сродства... Но главное свое выраженіе теорія находитъ въ великой антитезѣ между ростомъ и размноженіемъ, изъ которыхъ первый представляетъ собою главнымъ образомъ приходъ и концентрацію силъ [не впадаетъ ли здѣсь однако Фулье въ тожесловіе, ибо что значитъ приходъ силъ, какъ не ихъ возрастаніе, то-есть выходитъ, что ростъ есть ростъ], а второе преимущественно расходъ и распространеніе [тоже не далеко отъ тавтологіи]. Ростъ, въ свою очередь, хотя и носитъ прежде всего созидательный характеръ, подраздѣляется на процессы въ болѣе тѣсномъ смыслѣ созидательные и центростремительные (усвоеніе пищи) и на процессы въ болѣе тѣсномъ смыслѣ разрушительные или центробѣжные (дисассимиляція). Наконецъ, размноженіе, хотя и составляетъ преимущественно трату для индивидуума (который отдаетъ часть своей собственной жизни для того, чтобы она развивалась внѣ его въ другомъ существѣ), заключаетъ въ себѣ сумму процессовъ,

изъ которыхъ одни являются въ болѣе тѣсномъ смыслѣ сбереженіемъ, а другіе въ болѣе тѣсномъ смыслѣ тратою. Первые представляютъ собою начало женскаго элемента, вторые — элемента мужского» ... (стр. 17).

Если эта «теорія» есть дѣйствительно образчикъ «біологіи», то саму біологію слѣдуетъ опредѣлить какъ *наукообразный разговоръ о предметахъ общеизвѣстныхъ и само собою понятныхъ*. Изъ этого біологическаго разговора авторъ съ грѣхомъ пополамъ выводитъ и свою естественную классификацію темпераментовъ.

«Изъ предыдущаго слѣдуетъ, — говоритъ онъ, — что для того, чтобы раздѣлить темпераменты, мы должны обратить вниманіе на взаимное отношеніе интеграціи и дезинтеграціи въ организмѣ вообще и въ нервной системѣ въ частности. Мы получимъ такимъ образомъ темпераменты, характеризующіеся сбереженіемъ, и темпераменты, характеризующіеся тратой, — одни съ преобладаніемъ интеграціи, другіе съ преобладаніемъ дезинтеграціи» ... (стр. 18).

Въ дальнѣйшемъ своемъ біолого-психологическомъ разсужденіи Фуллье не разъ прибѣгаетъ къ историческимъ иллюстраціямъ, если и не поясняющимъ сущность дѣла, то несомнѣнно оживляющимъ изложеніе. Я думаю, что русскому переводчику слѣдовало бы иногда съ тою же цѣлью приводить дополнительные примѣры изъ русской исторіи. Такъ, въ настоящемъ случаѣ какъ на образецъ темперамента, характеризующагося сбереженіемъ, или преобладаніемъ интеграціи, слѣдовало бы указать на Стефана Баторія, про котораго поется:

Копилъ, копилъ король силушку,
Подступалъ подо Псковъ-городъ,

а въ примѣръ темперамента, характеризующагося тратою, или преобладаніемъ дезинтеграціи, можно было бы привести Наполеона I, какъ онъ изображается въ извѣстной пѣснѣ:

Бонапарту не до пляски
Растерялъ свои подвязки.

Еще болѣе яркій примѣръ темперамента, характеризующагося «тратой», или «центробѣжной дезинтеграціей», представляетъ безспорно знаменитый «камаринскій мужикъ».

Отъ двухъ темпераментовъ Фуллье переходитъ къ четыремъ посредствомъ слѣдующихъ словъ:

«Вмѣстѣ съ тѣмъ мы ставимъ въ связь (sic) съ истиннымъ біологическимъ признакомъ и старое дѣленіе темпераментовъ на *чувствительные и активные*. Вѣроятно, что обѣ функціи, и чувствительная, и двигательная, заключаютъ въ себѣ въ одно и то же время какъ интеграцію, такъ и дезинтеграцію [1]; но не подлежитъ также сомнѣнію, что чувствительная функція, въ своихъ главныхъ результатахъ, благопріятствуетъ болѣе интеграціи, тогда какъ двигательная функція благопріятствуетъ болѣе дезинтеграціи. Въ самомъ дѣлѣ, чувствовать, значитъ, получить и организовать впечатлѣніе... Напротивъ, хотѣніе и мускульная работа явно представляютъ собою трату энергіи: въ нервахъ, какъ и въ мышцахъ, преобладаютъ въ этомъ случаѣ процессы разрушительные»... (стр. 18—19).

«Общее направленіе организма, имѣющее, какъ мы это видимъ, характеръ или интеграціи, или дезинтеграціи, послужило уже намъ для установленія двухъ первоначальныхъ типовъ, соотвѣтствующихъ чувствительнымъ и дѣятельнымъ людямъ; мы нашли такимъ образомъ два основныхъ «качества» темперамента. Интензивность и быстрота реакціи послужатъ намъ теперь для необходимыхъ подраздѣленій» (стр. 27).

Съ грѣхомъ пополамъ получаются «четыре главныхъ комбинаціи: во-первыхъ, чувствительные люди съ реакціей быстрой, но мало интензивной; во-вторыхъ, чувствительные люди съ реакціей болѣе медленной, но интензивной; въ-третьихъ, люди дѣятельные съ реакціей быстрой и интензивной; наконецъ дѣятельные люди съ реакціей медленной и умѣренной» (стр. 30). Первые очевидно соотвѣтствуютъ сангвиникамъ, вторые меланхоликамъ, третьи — холерикамъ и четвертые — флегматикамъ. Но почему послѣдніе все-таки относятся къ *дѣятельному* темпераменту — остается непонятнымъ, несмотря на всѣ разъясненія Фуллье.

На основѣ темперамента развивается *характеръ*. Въ образованіи его, по мнѣнію Фуллье, существенная роль принадлежитъ собственной сознательной дѣятельности нашего *я*, тогда какъ въ темпераментѣ преобладаетъ прирожденность, или наслѣдственность. Фуллье доказываетъ этотъ взглядъ съ большею убѣжденностью, чѣмъ убѣдительностью. Что наши замыслы и рѣшенія *воздѣйствуютъ* на характеръ и видоизмѣняютъ его проявленія — это безспорно. Но, во-

[1] Неужели это только *вѣроятно?*

первыхъ. самое свойство этихъ замысловъ и рѣшеній опредѣляется нашимъ характеромъ, а, во-вторыхъ, наше *я* своими сознательными актами можетъ воздѣйствовать не только на характеръ, но и на темпераментъ и существенной разницы здѣсь нѣтъ. Съ другой стороны, нѣтъ существенной разницы между темпераментомъ и характеромъ и по отношенію къ наслѣдственности: вопросъ этотъ одинаково сложенъ и труденъ и тутъ, и здѣсь, и у Фуллье мы не находимъ ничего способствующаго его разъясненію. «Естественная классификація» характеровъ основывается у нашего автора на общепринятомъ различеніи трехъ областей душевной жизни: чувства, ума и воли, откуда получается три рода характеровъ: чувствительные, умственные и волевые.

То, что Фуллье говоритъ о мужскихъ и женскихъ характерахъ, о половой любви и о женскомъ вопросѣ, вообще поверхностно, а потому иногда и невѣрно. Единственный твердый выводъ, который можно сдѣлать изъ этихъ разсужденій автора, и котораго онъ, конечно, не имѣлъ въ виду, состоитъ въ томъ, что такъ называемая «женская логика» не есть отличительная принадлежность однѣхъ женщинъ: образчики этой логики находятся и въ собственныхъ соображеніяхъ почтеннаго ученаго. Такъ, напримѣръ, на стр. 214 читаемъ: «женщина вводитъ въ среду мужчинъ кротость, составляющую большую поправку къ силѣ. *Посредствомъ любви,* которую она внушаетъ и раздѣляетъ, *она дѣлаетъ изъ человѣка-животнаго любящее существо».* Изъ нѣсколькихъ логическихъ достопримѣчательностей этой фразы укажу на одну — на противоположеніе «человѣка-*животнаго*» «*любящему* существу», когда дѣло идетъ именно о любви между полами, свойственной и большинству животныхъ. Съ одинаковымъ правомъ можно было бы сказать, что тигрица дѣлаетъ изъ тигра-животнаго любящее существо. Казалось бы, слишкомъ ясно, что возвышеніе человѣка надъ животностью и въ области половой любви, общей ему съ другими существами, зависитъ не отъ факта этой любви и не отъ способности быть любящимъ, а отъ духовныхъ *особенностей* человѣка, съ которыми онъ входитъ въ эту общую область, — начиная *стыдливостью* и кончая тою силою умозрѣнія, которая позволяетъ ему усвоить себѣ идею вѣчной женственности.

Вообще сочиненіе Фуллье, по дѣйствительному своему содержанію не принадлежа ни къ какой изъ существующихъ наукъ, не даетъ достаточныхъ основаній и для созданія той новой науки, о которой

мечтаетъ авторъ, что не мѣшаетъ этому сочиненію быть пріятною и относительно-полезною книжкой для чтенія. Что касается русскаго перевода, слѣдуетъ отмѣтить два маленькія несчастія, постигшія переводчика. На стр. 54 одно изъ древнѣйшихъ произведеній христіанской письменности, аллегорическая назидательная повѣсть «Пастырь», приписываемая мужу апостольскому Эрмѣ или Эрмасу, цитируется такимъ образомъ: «Пасторъ Гермасъ, одинъ изъ старыхъ проповѣдниковъ, увѣряетъ» и т. п. А на стр. 65 извѣстный философъ Мэнъ-де-Биранъ одни и тѣ же слова произноситъ въ двухъ лицахъ. Сначала читаемъ: «Существуютъ, какъ называлъ ихъ Мэнъ-де-Биранъ», и приводятся его слова съ вносными знаками, а прямо за ними: «такъ говорилъ подпрефектъ *Бержеракъ»* и т. д. Лица съ такимъ именемъ, кажется, не было въ исторіи; но былъ и есть *городъ* Бержеракъ, гдѣ Мэнъ-де-Биранъ служилъ нѣкоторое время подпрефектомъ. Кромѣ этихъ двухъ ошибокъ, изъ которыхъ вторая могла бы быть и опечаткою, переводъ вообще удовлетворителенъ.

Т. Рибо. Эволюція общихъ идей (L'évolution des idées générales). Переводъ съ французскаго Н. Н Спиридонова.

Переводчикъ, придающій нѣсколько преувеличенное значеніе извѣстному французскому психологу Рибо, даетъ ему однако не совсѣмъ точную характеристику, относя его къ той группѣ психологовъ-эмпириковъ, которая представляется Миллемъ, Спенсеромъ, Бэномъ, Тэномъ и другими. Между этими учеными и Рибо есть существенное, хотя довольно тонкое, отличіе, не указанное переводчикомъ. Оно состоитъ въ томъ, что названная группа, возводя эмпиризмъ въ безусловный принципъ, считаетъ всякую психологію, кромѣ чисто-эмпирической, за пережитое человѣческимъ умомъ заблужденіе въ родѣ алхиміи или астрологіи, тогда какъ Рибо, занимаясь психическою жизнью также лишь съ эмпирической ея стороны, не высказываетъ однако никакого отрицательнаго сужденія о другихъ сторонахъ предмета и съ видимымъ стараніемъ остерегается попасть въ неудобное положеніе *догматизирующаго эмпирика.*

«Настоящее сочиненіе, — говоритъ онъ въ предисловіи, — ха-

рактера чисто-психологическаго; мы изъ него строго устраняли все, что относится къ логикѣ, къ теоріи познанія и началамъ философіи. Мы касались только генезиса, эмбріологіи и эволюціи» (стр. XII). Такимъ образомъ авторъ подъ *чистою* психологіей разумѣетъ такую, которая очищена отъ всего, что имѣетъ прямой интересъ для логики, гносеологіи и философіи вообще. Терминъ будетъ неточный, ибо уже самое слово *психологія* второю половиною своею прямо указываетъ на логическій элементъ. Но точка зрѣнія Рибо ясна и законна. Какъ есть элементарная *геометрія на плоскости*, такъ возможно подобное же ограниченіе и для психологіи, хотя рискъ оказаться плоскою для такой психологіи гораздо значительнѣе, чѣмъ для геометріи, по самой природѣ вещей.

Во всякомъ случаѣ задача и объемъ изслѣдованія указаны достаточно опредѣленно уже въ самомъ заглавіи книги — *эволюція* общихъ идей. Что такое эти идеи по существу, и въ какомъ отношеніи онѣ находятся къ предполагаемымъ реальностямъ, независимымъ отъ нашего сознанія, — такіе вопросы заранѣе исключены изъ даннаго труда, хотя собственное значеніе ихъ вообще не отрицается. Но автора интересуетъ только эволюція идей, и опять таки не со стороны ея окончательыхъ причинъ, а только со стороны ея ближайшихъ условій и тѣхъ стадій, которыя она проходитъ. И въ самомъ дѣлѣ, умственная дѣятельность человѣка, единичнаго и собирательнаго, не дана сразу отъ вѣка, а имѣетъ свою исторію, проявляется въ извѣстномъ фактическомъ порядкѣ, указаніе котораго можетъ имѣть свой интересъ.

Этимъ фактическимъ порядкомъ собственно и ограничивается книга Рибо. «Главная цѣль этого сочиненія, — говоритъ онъ, — состоитъ въ томъ, чтобы изучить умъ въ его процессахъ отвлеченія и обобщенія и показать, что обѣ эти операціи претерпѣваютъ полную эволюцію, т. е., что онѣ существуютъ уже въ перцепціи и постепенно, послѣдовательными шагами, поддающимися опредѣленію, достигаютъ самыхъ возвышенныхъ формъ чистаго символизма, доступнаго только небольшому числу лицъ» (стр. XI). «Намъ предстоитъ установить, — говорится далѣе, — что прогрессивное развитіе этихъ операцій ума обнимаетъ собою три большіе періода: 1) періодъ низшихъ отвлеченныхъ идей, предшествующихъ появленію рѣчи и обходящихся безъ слова (но не безъ всякаго знака); 2) періодъ среднихъ отвлеченныхъ идей, сопровождаемыхъ словомъ, роль котораго, сначала

ничтожная, мало-по-малу пріобрѣтаетъ все большее и большее значеніе; 3) періодъ высшихъ отвлеченныхъ идей, когда въ сознаніи присутствуетъ только слово, являющееся полнымъ замѣстителемъ. Эти три періода въ свою очередь подраздѣляются на разныя переходныя формы, которыя мы также постараемся опредѣлить» (стр. XII).

Такъ какъ авторъ изучаетъ умственную дѣятельность не только со стороны ея постепенной эволюціи снизу, то онъ естественно долженъ останавливаться на образѣ мыслей животныхъ, безсловесныхъ младенцевъ и глухонѣмыхъ, не получившихъ образованія. Въ предѣлахъ его задачи мы находимъ у него не только занимательныя наблюденія, но и справедливыя мнѣнія, какъ, напримѣръ, то, что «умъ идетъ отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному», чѣмъ устраняется вопросъ: что познается нами сперва: общее или частное? Ясно въ самомъ дѣлѣ, что для самаго различенія между общимъ и частнымъ уже нужна такая опредѣленность мышленія, какая, конечно, не дается сразу. Это такъ же несомнѣнно, по крайней мѣрѣ, съ точки зрѣнія чисто-эмпирической психологіи, какъ и то, что животныя, безсловесные младенцы и глухонѣмые, оставленные безъ образованія, не имѣютъ отчетливаго понятія о категоріяхъ Канта и даже Аристотеля.

Не всѣ замѣчанія автора одинаково справедливы. Такъ, напримѣръ, онъ видитъ случай *обобщенія*, хотя и рудиментарнаго, въ томъ, что пчелы, по наблюденію Губера, когда длина вѣнчиковъ у цвѣтовъ мѣшаетъ имъ добраться до меда обычнымъ путемъ, прокусываютъ у цвѣтка отверстіе внизу. «Какъ только эти насѣкомыя узнали, что извѣстное устройство одного цвѣтка требуетъ такого пріема, они прилагаютъ его съ тѣхъ поръ ко всему виду» (стр. 21). Едва ли однако есть основаніе и возможность приписывать пчеламъ какія-нибудь, хотя бы элементарныя, познанія въ морфологіи и систематикѣ растеній. Дѣло, кажется, гораздо проще. Въ своемъ стремленіи къ вожделѣнному соку цвѣтка пчела преодолѣваетъ встрѣченное препятствіе съ такою же безотчетностью, съ какою бѣлка или обезьяна грызетъ скорлупу орѣха, чтобы добыть изъ нея ядро. При томъ, если пчела способна сдѣлать это съ первымъ встрѣченнымъ цвѣткомъ даннаго вида, то она можетъ поступать такимъ же образомъ и съ тысячнымъ, не нуждаясь, очевидно, ни въ памяти прежнихъ опытовъ, ни въ соображеніи, что послѣдующій цвѣтокъ принадлежитъ къ тому же виду, какъ и прежній. Иначе пришлось бы утверждать, что груд-

ной ребенокъ сосетъ одинаково въ двухсотый день, какъ и въ первый на основаніи какихъ-нибудь логическихъ обобщеній, а не на основаніи реальнаго тождества положенія.

Въ различныхъ главахъ своего сочиненія авторъ разсматриваетъ такіе интересные предметы, какъ языкъ. пространство, время, причинность. Но по свойству его задачи то, что онъ говоритъ обо всемъ этомъ, представляетъ вообще мало значенія. Онъ занятъ главнымъ образомъ тѣмъ, что̀ здѣсь въ процессѣ эволюціи является прежде, и что̀ послѣ? Какой однако смыслъ можетъ имѣть такой вопросъ, напримѣръ, относительно времени, если, — какъ это очевидно, — самые термины «прежде» и «послѣ» уже предполагаютъ время?

Переводъ книги Рибо сдѣланъ старательно и въ общемъ удовлетворительно. Укажемъ однако на нѣкоторыя погрѣшности противъ слога (отмѣчая ихъ курсивомъ). «Мы описали эти причины *въ другомъ мѣстѣ,* и здѣсь *не мѣсто* къ нимъ возвращаться» (стр. 4). — «Наконецъ, оно всегда является особымъ примѣненіемъ вниманія, которое, приспособляясь, смотря по обстоятельствамъ, къ наблюденію, къ синтезу, *къ дѣйствію* и т. д., *дѣйствуетъ* здѣсь какъ орудіе анализа» (стр. 4—5). — «Приведенное выше *сравненіе Гексли съ сложными фотографіями* избавляетъ насъ отъ дальнѣйшихъ разъясненій» (стр. 31). Напротивъ, читатель имѣетъ право потребовать дальнѣйшихъ разъясненій на счетъ того, въ какомъ отношеніи ученый Гексли похожъ на сложныя фотографіи. Между тѣмъ дѣло идетъ о томъ сравненіи родовыхъ образовъ (images génériques) съ сложными фотографіями, которое сдѣлалъ Гексли. — «Во время полемическаго спора противъ Макса Мюллера» и т. д. Мы ожидали прочесть, что этотъ полемическій споръ окончился примиреніемъ. — «Имѣть представленіе о многихъ предметахъ, констатировать, что среди нихъ недостаетъ одного, воспріятіе котораго отсутствуетъ, и быть способнымъ *перечислить ихъ численно* — это̀ двѣ вещи совершенно различныя» (стр. 51—52). — На стр. 108 (примѣч.) говорится о «нарѣчіи племени *ирокуа*»; если такъ, то ради послѣдовательности слѣдовало бы писать «психологія *англесъ*» и метафизика *альмандъ*. — На стр. 158 Океnъ называется *высшимъ* представителемъ школы Шеллинга. Но высшимъ представителемъ школы Шеллинга, безъ сомнѣнія, былъ самъ Шеллингъ, а Океnъ былъ ея *крайнимъ* представителемъ въ области натурфилософіи. — На той же страницѣ типъ членистыхъ животныхъ обозначается, будто бы по

Окену, какъ *продольный* — вмѣсто *поперечнаго*. — Въ концѣ той же страницы говорится о «трансформистской формѣ». — На стр. 208 говорится, что *единица есть результатъ разъединенія;* мысль этой фразы слаба и въ подлинникѣ: тѣмъ менѣе слѣдовало отягчать ее нелѣпостью выраженія. — «Понятіе о пространствѣ... можетъ имѣть, какъ и понятіе *о числѣ, безчисленныя* примѣненія» (стр. 228). — «Обозначать подъ названіемъ» (стр. 249).

Эти и другія подобныя, легко поправимыя, погрѣшности не мѣшаютъ этой книжкѣ быть вообще хорошимъ переводомъ хорошаго сочиненія. Какъ и другіе труды Рибо, «Эволюція общихъ идей» отличается опредѣленностью задачи, занимательностью многихъ фактическихъ указаній, разсудительностью и умѣренностью общихъ заключеній и легкостью изложенія.

Мицкевичъ.

Рѣчь на обѣдѣ въ память Мицкевича 27 декабря 1898 г.

Онъ вдохновенъ былъ свыше
И съ высоты взиралъ на жизнь.

(Пушкинъ.)

Смотрѣть на жизнь *съ высоты* совсѣмъ не то же, что смотрѣть на нее *свысока*. Для послѣдняго нужно только имѣть заранѣе высокое мнѣніе о своей личной значительности при дѣйствительномъ отсутствіи нѣкоторыхъ нравственныхъ качествъ. Но, чтобы смотрѣть на жизнь съ высоты, нужно этой высоты *достигнуть*, а для этого мало взобраться на ходули, или даже влѣзть на свою приходскую колокольню. Вотъ почему при такомъ множествѣ людей, смотрящихъ на все свысока, нашелся въ цѣлое столѣтіе между великими только одинъ, про котораго можно было, не измѣняя истинѣ, сказать, что онъ не взглянулъ только въ минуту поэтическаго вдохновенія, а всегда *взиралъ* на жизнь съ высоты. Славный праздникъ братскаго народа имѣетъ — то-есть можетъ имѣть, могъ бы получить — особое значеніе для насъ и независимо отъ русско-польскихъ отношеній, если бы воскрешенный образъ великаго человѣка, еще къ намъ близкаго, еще не отошедшаго въ тьму вѣковъ, помогъ возстановить въ нашемъ сознаніи очевидно потерянную мѣрку человѣческаго величія, напомнить намъ тѣ внутреннія условія, которыя дѣлаютъ не великаго только писателя, или поэта, мыслителя, или политика, а *великаго человѣка,* или *сверхчеловѣка* въ разумномъ смыслѣ этого злоупотребляемаго слова. Ни самыя высокія притязанія на свою личную сверхчеловѣчность, ни самыя великія способности къ какому-нибудь особому дѣланію, ни самое успѣшное рѣшеніе какой-нибудь единичной исторической задачи не могутъ существенно и дѣйствительно

поднять насъ надъ общимъ уровнемъ и дать то, что даетъ только цѣлость нравственнаго характера и жизненный подвигъ.

Онъ «съ высоты взиралъ на жизнь». Когда Пушкинъ отъ немногихъ бесѣдъ съ нимъ получилъ такое о немъ впечатлѣніе, Мицкевичъ стоялъ только на первой ступени этой высоты, сдѣлалъ первый духовный свой подъемъ. Какимъ образомъ живущій можетъ смотрѣть на жизнь съ высоты, если эта высота не будетъ имъ добыта какъ правда самой жизни? И какимъ образомъ добыть эту высшую правду, если не оторваться отъ низшихъ, недостаточныхъ, неоправданныхъ явленій жизни? И если высота жизненнаго взгляда должна быть дѣйствительно добытою, а не придуманною, то и разрывъ съ низшимъ долженъ быть на дѣлѣ пережитъ и мучительно испытанъ. Ребенокъ, рождающійся на вольный свѣтъ Божій, одинъ разъ порываетъ органическую связь съ темнотою и тѣснотою утробной жизни, но, чтобы стать окончательно на ту высоту, откуда видна вся, цѣлая правда жизни, чтобы освободиться отъ *всякой* утробной темноты и тѣсноты, нужно пережить не одинъ, а цѣлыхъ три жизненныхъ разрыва, три внутреннія катастрофы.

И прежде всего нужно разорвать съ основною и самою крѣпкою связью, которая тянетъ насъ къ личному счастью въ его главномъ средоточіи — половой любви, когда кажется, что вся правда и все благо жизни воплотилось для насъ въ женщинѣ, въ этой единственной женщинѣ, когда мы съ искреннимъ убѣжденіемъ готовы повторять слова поэта:

Только въ мірѣ и есть, что тѣнистый
Дремлющихъ кленовъ шатеръ,
Только въ мірѣ и есть, что лучистый
Дѣтски задумчивый взоръ.

Въ этой сосредоточенности любовнаго ощущенія есть великая правда, истинное предчувствіе того, что должно быть, безусловнаго значенія полной человѣческой личности. Но великая неправда здѣсь въ томъ, что предчувствіе принимается за исполненіе, и вмѣсто открывшейся огромной задачи предполагается готовое и даровое благополучіе. Между тѣмъ, чтобы экзальтація чувства не оказалась пустымъ обманомъ, нужно во всякомъ случаѣ порвать съ темнотою и тѣснотою всепоглощающей стихійной страсти и понять умомъ и сердцемъ, что правда и благо жизни не могутъ зависѣть отъ случайностей личнаго счастья. Этотъ первый и глубочайшій жизненный разрывъ

есть, конечно, и самый мучительный, и много прекрасныхъ и благородныхъ душъ его не выносятъ. И Мицкевичъ чуть не кончилъ, какъ гётевскій Вертеръ. Когда онъ одолѣлъ слѣпую страсть, глубоко испытанная душевная сила подняла его, еще юношу, чтобы смотрѣть на жизнь съ этой первой, смертельною борьбою достигнутой, высоты.

Такимъ узналъ его Пушкинъ, когда сказалъ о немъ свое проницательное и прорицательное слово[1], потому прорицательное, что скоро Мицкевичу пришлось пережить второй, а потомъ и третій нравственный разрывъ, и войти на новыя высоты жизненнаго взгляда.

Про любовь къ народу или къ отчизнѣ должно сказать то же, что и про любовь къ женщинѣ. Здѣсь и въ самой исключительности чувства есть предвареніе великой правды, что и народность, также какъ личность человѣческая, имѣетъ вѣчное и безусловное назначеніе, должна стать одною изъ непреходящихъ, самоцѣнныхъ и незамѣнимыхъ формъ для совершенной полноты жизненнаго содержанія. Но, чтобы предвареніе высшей правды не превратилось въ пустую, лживую и пагубную претензію, нужно, чтобы изъявительное наклоненіе простого патріотическаго чувства: «я люблю родину» переходило въ повелительное наклоненіе патріотическаго долга: «помогай родинѣ въ сознаніи и исполненіи ея высшей задачи». Патріотизмъ, какъ и всякое чувство, растетъ, конечно, не изъ головы, а коренится глубже; онъ имѣетъ свои утробные корни, которые остаются и еще крѣпнутъ отъ внѣшняго разрыва:

Litwo! Ojczyzno moja, ty jesteś jak zdrowie!
Ile cię trzeba cenić, ten tylko się dowie,
Kto cię stracił. Dziś piękność twą w całej ozdobie
Widzę i opisuję, bo tęsknię po tobie! [2]

Безъ этихъ натуральныхъ корней нѣтъ настоящаго патріотизма. Всякій знаетъ, однако, что никогда въ природѣ не бываетъ и того, чтобы цвѣты и плоды росли прямо изъ корней. Для расцвѣта и плодотворности патріотизма нужно ему подняться надъ своими утробными

1 Сказано оно было публично лишь впослѣдствіи, но впечатлѣніе получено при первой встрѣчѣ.

2 Отчизна милая! Подобна ты здоровью:
Тотъ истинной къ тебѣ исполнится любовью,
Кто потерялъ тебя. Въ страданьяхъ и борьбѣ,
Отчизна милая, я плачу о тебѣ!
(„Панъ Тадеушъ“, перев. Берга.)

корнями въ свѣтъ нравственнаго сознанія. И этотъ подъемъ не дается даромъ и не добывается одною отвлеченною мыслью. Требуется на опытѣ пережить новый жизненный разрывъ.

Когда духъ Мицкевича впервые поднялся надъ руинами мечтательнаго личнаго счастья, онъ беззавѣтно отдался другимъ, болѣе широкимъ мечтамъ о счастьѣ національномъ. Польскій Вертеръ, Густавъ, былъ спасенъ отъ самоубійства своимъ превращеніемъ въ Конрада Валленрода. Идея здѣсь, при всей сложности сюжета, есть въ сущности идея простого натуральнаго патріотизма, который хочетъ только доставить своему народу во что бы то ни стало внѣшнее благополучіе въ видѣ политической независимости и торжества надъ врагомъ. Тутъ есть неправда формальная: *во что бы то ни стало,* — и неправда по содержанію: *внѣшнее* благополучіе. Эта обманчивая мечта была разрушена для Мицкевича катастрофою 1830 года. Порвалась вторая жизненная связь, и совершился второй духовный подъемъ.

Я вижу этотъ подъемъ въ тѣхъ мысляхъ о значеніи и призваніи Польши, которыя Мицкевичъ высказывалъ на чужбинѣ въ Книгѣ польскаго народа и паломничества и въ нѣкоторыхъ чтеніяхъ въ Collège de France. Эти мысли, получившія потомъ большую опредѣленность подъ вліяніемъ Товянскаго, явились однако у Мицкевича раньше знакомства съ этимъ мистикомъ. Перерожденіе своего патріотизма нашъ поэтъ пережилъ самъ. Я знаю, что не только русскіе, но и большинство поляковъ несогласны видѣть въ заграничной проповѣди Мицкевича его духовный подъемъ и успѣхъ національной идеи. Я не стану здѣсь, конечно, доказывать свою точку зрѣнія. Для поясненія ея скажу только два слова. Важно не то, что кто-нибудь считаетъ свой народъ избраннымъ, — это свойственно почти всѣмъ, — а важно то, въ чемъ полагается избранничество. Не то важно, что Мицкевичъ объявилъ Польшу народомъ-Мессіей, а то, что онъ преклонился передъ нею, какъ передъ Мессіей не торжествующимъ, а страждущимъ, понялъ, что торжество не дается даромъ и не добывается одною внѣшнею силою, а требуетъ тяжелой внутренней борьбы, должно быть выстрадано. То заблужденіе, въ которое при этомъ впалъ Мицкевичъ, было на дѣлѣ безвредно: онъ думалъ, что польскій народъ своими страданіями искупаетъ грѣхи другихъ народовъ. Конечно, это не такъ. Развѣ польскій народъ не имѣетъ своихъ собственныхъ національныхъ и историческихъ грѣховъ? Насколько иску-

пленіе другихъ своимъ страданіемъ вообще возможно, оно уже совершилось разъ навсегда. А теперь всякій народъ, какъ и всякій человѣкъ, страдаетъ только за себя, и, конечно, не въ дикомъ и фантастическомъ смыслѣ кары и отмщенія, а въ нравственномъ и реальномъ смыслѣ неизбѣжнаго пути отъ худшаго къ лучшему, — къ большей силѣ и полнотѣ своего внутренняго достоинства. Разъ даны низшія, несовершенныя формы жизни и разъ дана естественная привязанность людей и народовъ къ этимъ формамъ, уже логически необходимо, чтобы переходъ отъ нихъ къ лучшему и высшему сознанію совершался черезъ тяжелые разрывы, борьбу и страданія. Какъ бы ни были различны историческія судьбы народовъ, но ясно, что путь внутренняго возвышенія для всѣхъ одинъ; и въ новыхъ воззрѣніяхъ Мицкевича важно именно то, что онъ призналъ для *своего* народа этотъ нравственный путь, ведущій къ высшей и всеобъемлющей цѣли черезъ самоотреченіе, вмѣсто прежняго Валленродовскаго пути. Важенъ этотъ со временъ еврейскихъ пророковъ небывалый подъемъ національнаго сознанія въ область высшаго нравственнаго порядка. Передъ этимъ исчезаетъ и то, что Мицкевичъ имѣлъ невѣрныя или преувеличенныя представленія о фактахъ польской исторіи, и даже то, что онъ впослѣдствіи спотыкался на имъ же указанномъ пути.

Но ему предстояло еще третье и, можетъ быть, самое тяжкое испытаніе.

Юноша всю правду и весь смыслъ жизни сосредоточиваетъ въ образѣ избранной женщины, которая должна ему дать личное счастье. Изъ крушенія этой мечты юноша Мицкевичъ вынесъ вмѣстѣ съ расцвѣтомъ своей дивной поэзіи и то сознаніе, что правда личнаго счастья должна быть не началомъ, а концомъ жизненнаго пути, что полноту личнаго бытія нужно заслужить. Передъ кѣмъ? Прежде всего передъ другой избранницей, — передъ отчизной. Созрѣвши, Мицкевичъ ей посвящаетъ всѣ свои силы, и изъ ея несчастья и изъ разлуки съ нею вмѣстѣ съ плѣнительнымъ образомъ родного края (въ «Панѣ Тадеушѣ») выноситъ высшую національную идею, — что внѣшнее благополучіе народа должно быть добыто его нравственнымъ подвигомъ. Откуда для него силы? Уже въ своемъ дѣтствѣ Мицкевичъ имѣлъ предваряющій отвѣтъ:

Panno Swięta, co Jasnéj bronisz Częstochowy
I w Ostréj świecisz Bramie! Ty, co gród zamkowy
Nowogródzki ochraniasz z jego wiernym ludem'

Jak mnie dziecko do zdrowia powrociłaś cudem
Gdy od płaczącéj matki pod Twoją opiekę
Ofiarowany martwą podnioslem powiekę,
I zaraz mogłem pieszo do Twych świątyń progu
Iść za wrócone życie podziękować Bogu, —
Tak nas powrócisz cudem na ojczyzny łono [3]

Какъ Мицкевичъ свое личное счастье подчинилъ счастью отчизны, такъ судьбу отчизны онъ и по чувству, и по сознанію подчинилъ религіи, — третьей, сверхличной и сверхнародной избранницѣ. Но и тутъ Мицкевича ждала еще, на порогѣ старости, великая внутренняя борьба. Вѣдь была правда въ его юной жаждѣ счастья и любви личной, но ему пришлось сказать себѣ, что правда не можетъ зависѣть отъ того, предпочтетъ ли Мариля Верещакъ его, Адама, господину Путткаммеру, или не предпочтетъ; онъ долженъ былъ понять, что смыслъ личной жизни не можетъ существовать самъ по себѣ, какъ случайность, а долженъ быть связанъ съ самою всеобщею правдой, чтобы освободиться въ ней ото всякой случайности. Пусть затѣмъ эта правда воплощается въ избранницѣ иного порядка — въ отчизнѣ, но вѣдь не отчизна есть источникъ и мѣрило правды, а сама правда есть норма и для отчизны, — какою она должна быть, — и не могъ истинный патріотизмъ при всей благочестивой памяти прошлаго не отмѣтить въ немъ того, что требовало историческаго чистилища. Мицкевичъ понялъ, что носительницею высшей правды въ мірѣ не могла быть Польша XVIII вѣка съ ея политическою неправдою анархіи и съ ея соціальною неправдой жестокаго порабощенія низшихъ классовъ.

И черезъ народную жизнь долженъ непрерывно проходить острый мечъ, раздѣляющій между добромъ и зломъ, правдой и неправдой, и здѣсь должно безъ устали отбрасывать случайное, преходящее, недолжное. На чемъ же утолится наша жажда полнаго довѣрія, беззавѣтной преданности, окончательнаго успокоенія? Не на ней ли, на третьей избранницѣ, родной и сверхнародной, исторической и сверх-

[3] Мать Ченстоховская, на Ясной что Горѣ!
Какъ умирающій лежалъ я на одрѣ
Устами жаркими хвалу Тебѣ читая,
И Ты спасла меня, Заступница святая, —
Такъ благостынею божественныхъ щедротъ
Спасешь когда-нибудь отверженный народъ.
(„Панъ Тадеушъ“, перев. Берга.)

исторической, вселенской церкви? Но хорошо ли съ нашей стороны смотрѣть на нее только какъ на успокоеніе, — этой избранницѣ приносить одну лѣность ума и воли, усыпленіе совѣсти, и на такомъ плохомъ дарѣ основывать наше соединеніе съ нею? И развѣ она въ самомъ дѣлѣ приметъ отъ насъ этотъ даръ? На что онъ ей? Не примутъ ли его подъ ея именемъ другіе, которые имѣютъ интересъ въ томъ, чтобы атрофировался нашъ разумъ, и оглохла наша совѣсть? Нѣтъ, никогда не будетъ и не должно быть успокоенія человѣческому духу въ этомъ мірѣ. Нѣтъ, не можетъ и не должно быть такого авторитета, который замѣнилъ бы нашъ разумъ и совѣсть и сдѣлалъ бы ненужнымъ свободное изслѣдованіе. Церковь, какъ и отчизна, какъ и библейская «жена юности», должна быть для насъ внутреннею силою неустаннаго движенія къ вѣчной цѣли, а не подушкою успокоенія. Я не укоряю устающихъ и отстающихъ, но, поминая великаго человѣка, приходится напомнить и то, что духовная усталость не есть признакъ великихъ людей.

Не забудемъ при томъ, что умственная усталость и отсталость имѣютъ двѣ формы, которыя стоютъ одна другой: успокоеніе на слѣпой преданности какому-нибудь внѣшнему авторитету, съ одной стороны, а съ другой — успокоеніе на пустомъ и легкомъ отрицаніи. Одни, чтобы не утруждать своего ума и воли, довольствуются патентованною истиною карманнаго формата и домашняго приготовленія, а другіе, въ тѣхъ же видахъ духовнаго комфорта, заранѣе отрицаютъ, какъ нелѣпый вымыселъ, всякую задачу, которая для нихъ не сразу понятна и легка. И тѣ, и другіе — и люди лѣниваго довѣрія, и люди лѣниваго невѣрія — имѣютъ общаго смертельнаго врага въ томъ, что они называютъ мистицизмомъ. И Мицкевичъ съ обѣихъ сторонъ подвергся осужденію, какъ мистикъ, особенно по поводу движенія, возбужденнаго среди польской эмиграціи Андреемъ Товянскимъ. Насколько это движеніе мнѣ извѣстно, здѣсь рядомъ съ нѣкоторыми второстепенными заблужденіями (какъ, напр., культъ Наполеона) были нѣкоторыя первостепенныя истины, имѣвшія право существованія въ христіанскомъ мірѣ, и прежде всего истина продолжающагося внутренняго роста христіанства. Если міръ стоитъ столько вѣковъ послѣ Христа, значитъ дѣлается что-то, приготовляется въ немъ желательное для нашего спасенія; и принимать участіе въ этомъ дѣланіи — есть наша обязанность, если только христіанство дѣйствительно есть богочеловѣческая религія.

Религіозный кризисъ, пережитый Мицкевичемъ на порогѣ старости, не былъ для него разрывомъ съ самою церковью, какъ и прежде его патріотическій кризисъ не былъ разрывомъ съ самою отчизною, и какъ еще раньше его любовное крушеніе не уничтожило въ немъ личной жизни сердца. Мицкевичъ разошелся не съ церковью, а только съ маловѣріемъ иныхъ церковныхъ людей, которые хотѣли видѣть въ христіанствѣ лишь основанное на преданіи прошлаго правило житейскаго обихода, а не жизненное и движущее начало всей будущности человѣчества. Внѣшнему авторитету церкви Мицкевичъ противопоставлялъ не себя, а обязательный и для церкви принципъ общаго духоваго права: est Deus in nobis — есть Богъ въ насъ, — и не видно, чтобы Мицкевичъ когда-нибудь отступилъ отъ того религіознаго настроенія, которое выражено въ одномъ письмѣ, гдѣ онъ, отказываясь отъ титула учителя, говоритъ такъ: «Не вѣрьте слѣпо ни одному изъ людей и мое каждое слово судите, потому что сегодня я могу говорить правду, а завтра ложь, сегодня дѣйствовать хорошо, а завтра — дурно». Всякому внѣшнему авторитету онъ противополагалъ только безусловную правду Божію, о которой свидѣтельствуетъ совѣсть.

Истинно былъ онъ великимъ человѣкомъ и могъ смотрѣть на жизнь съ высоты, потому что жизнь возвышала его. Тяжкія испытанія не подавили, не ослабили и не опустошили его душу. Изъ крушенія личнаго счастья онъ не вышелъ разочарованнымъ мизантропомъ и пессимистомъ; крушеніе счастья національнаго не превратило его въ равнодушнаго космополита; и борьба за внутреннее религіозное убѣжденіе противъ внѣшняго авторитета не сдѣлала его врагомъ церкви. Онъ великъ тѣмъ, что, подымаясь на новыя ступени нравственной высоты, онъ несъ на ту же высоту съ собою не гордое и пустое отрицаніе, а любовь къ тому, надъ чѣмъ возвышался.

Идея сверхчеловѣка.

1899.

Въ послѣдней книжкѣ московскаго философскаго журнала (январь—февраль 1899), въ разборѣ одного недавняго перевода изъ Ницше, В. П. Преображенскій, знатокъ и любитель этого писателя, замѣчаетъ, между прочимъ, что «къ нѣкоторому несчастью для себя, Ницше дѣлается, кажется, моднымъ писателемъ въ Россіи; по крайней мѣрѣ, на него есть замѣтный спросъ» («Обзоръ книгъ», стр. 48).

«Несчастье» такой *моды* есть однако лишь необходимое отраженіе во внѣшности того внутренняго факта, что извѣстная идея дѣйствительно стала жить въ общественномъ сознаніи: вѣдь прежде, чѣмъ сдѣлаться предметомъ рыночнаго *спроса*, она, разумѣется, дала отвѣтъ на какой-нибудь духовный *запросъ* людей мыслящихъ.

Лѣтъ пятьдесятъ-шестьдесятъ тому назадъ была мода на Гегеля — тоже не безъ нѣкотораго несчастья для самого Гегеля. Однако, если бы оказалось, что русская образованность, кромѣ чарующихъ цвѣтовъ нашей поэзіи, даетъ еще и зрѣлые плоды истиннаго разумѣнія и устроенія жизни, то первою, неясною завязью такихъ плодовъ, конечно, придется признать это русское гегельянство 30—40-хъ годовъ.

То же слѣдуетъ сказать и объ умственныхъ увлеченіяхъ, смѣнившихъ гегельянство «къ нѣкоторому несчастью» для Дарвина, Конта и многихъ другихъ. Я думаю, что на все это нужно смотрѣть какъ на смѣшныя по внѣшнему выраженію, но въ существѣ неизбѣжныя переходныя ступени, — какъ на «увлеченія юности», безъ которыхъ не можетъ наступить настоящая зрѣлость.

Я нисколько не жалѣю, что одно время величайшимъ предметомъ моей любви были палеозавры и мастодонты. Хотя «человѣколюбіе къ мелкимъ скотамъ», по выраженію одного героя Достоевскаго, за-

ставляетъ меня доселѣ испытывать нѣкоторыя угрызенія совѣсти за тѣхъ піявокъ, которыхъ я искрошилъ бритвою, добывая «поперечный разрѣзъ», — и тѣмъ болѣе, что это было злодѣйствомъ безполезнымъ, такъ какъ мои гистологическія упражненія оказались болѣе пагубными для казеннаго микроскопа, нежели назидательными для меня, — но, раскаиваясь въ напрасномъ умерщвленіи этихъ младшихъ родичей, я только съ благодарностью вспоминаю пережитое увлеченіе. Знаю, что оно было полезно для меня, думаю, что пройти черезъ культъ естествознанія послѣ гегельянскихъ отвлеченностей было необходимо и полезно для всего русскаго общества въ его молодыхъ поколѣніяхъ.

Переходя отъ воспоминаній къ тому, что передъ глазами, мы замѣтимъ одно различіе между прежними и теперешними идейными увлеченіями въ русскомъ обществѣ. Прежде такія увлеченія хотя и смѣнялись довольно быстро, но въ каждое данное время одно изъ нихъ господствовало нераздѣльно (хотя, конечно, съ различіемъ всякихъ оттѣнковъ). Внутренній ростъ нашего общества представлялся какимъ-то торжественнымъ шествіемъ прямо впередъ, и кто не желалъ прослыть «отсталымъ» и подвергнуться общему презрѣнію, долженъ былъ одновременно со всѣми «передовыми людьми» достигать одной и той же умственной станціи. Такая прямолинейность и, если можно сказать, одностанціонность нашего образовательнаго движенія давно уже исчезла, во-первыхъ, потому, что людей, причастныхъ нѣкоторому образованію, стало гораздо больше, и объединить ихъ не такъ просто и легко, а, во-вторыхъ, потому, что эти люди оказываются если не болѣе зрѣлыми, то во всякомъ случаѣ менѣе наивными и, слѣдовательно, менѣе способными къ стадному «единомыслію». Поэтому всюду видны и лица, и частныя группы, обособленныя, идущія своей дорогой, не примыкая къ болѣе обширному и общему движенію. Да и людьми, особенно чуткими къ общимъ требованіямъ исторической минуты, не владѣетъ одна, а по крайней мѣрѣ, три очередныя или, если угодно, модныя идеи — экономическій матеріализмъ, отвлеченный морализмъ и демонизмъ «сверхчеловѣка». Изъ этихъ трехъ идей, связанныхъ съ тремя крупными именами (Карла Маркса, Льва Толстого, Фридриха Ницше), первая обращена на текущее и насущное, вторая захватываетъ отчасти и завтрашній день, а третья связана съ тѣмъ, что выступитъ послѣзавтра и далѣе. Я считаю ее самою интересною изъ трехъ.

Всякая идея сама по себѣ есть вѣдь только умственное *окошко*. Въ окошко экономическаго матеріализма мы видимъ одинъ задній или, какъ французы говорятъ, нижній дворъ (la basse cour) исторіи и современности; окно отвлеченнаго морализма выходитъ на чистый, но ужъ слишкомъ, до совершенной пустоты чистый дворъ безстрастія, опрощенія, непротивленія, недѣланія и прочихъ *безъ* и *не;* ну, а изъ окна — ницшеанскаго «сверхчеловѣческаго» прямо открывается необъятный просторъ для всякихъ жизненныхъ дорогъ, и если, пускаясь безъ оглядки въ этотъ просторъ, иной попадетъ въ яму, или завязнетъ въ болотѣ, или провалится въ живописную, величавую, но безнадежную пропасть, то вѣдь такія направленія ни для кого не представляютъ безусловной необходимости, и всякій воленъ выбрать вонъ ту вѣрную и прекрасную горную дорожку, на концѣ которой уже издалека сіяютъ средь тумана озаренныя вѣчнымъ солнцемъ надземныя вершины.

Теперь я хочу не разбирать ницшеанство съ философской или исторической точки зрѣнія, а лишь примѣнить къ нему первое условіе истинной критики: показать главный принципъ разбираемаго умственнаго явленія, — насколько это возможно, — *съ хорошей стороны.*

I.

Я думаю, нѣтъ спора, что всякое заблужденіе, — по крайней мѣрѣ, всякое заблужденіе, о которомъ стоитъ говорить, — содержитъ въ себѣ несомнѣнную истину, и есть лишь болѣе или менѣе глубокое искаженіе этой истины; ею оно держится, ею привлекательно, ею опасно, и чрезъ нее же только можетъ оно быть какъ слѣдуетъ понято, оцѣнено и окончательно опровергнуто.

Поэтому первое дѣло разумной критики относительно какого-нибудь заблужденія — опредѣлить ту истину, которою оно держится и которую оно извращаетъ.

Дурная сторона ницшеанства бросается въ глаза. Презрѣніе къ слабому и больному человѣчеству, языческій взглядъ на силу и красоту, присвоеніе себѣ *заранѣе* какого-то исключительнаго сверхчеловѣческаго значенія — во-первыхъ, себѣ единолично, а затѣмъ себѣ коллективно, какъ избранному меньшинству «лучшихъ», т. е. болѣе сильныхъ, болѣе одаренныхъ, властительныхъ, или господскихъ натуръ, которымъ все позволено, такъ какъ ихъ воля есть верховный

законъ для прочихъ, — вотъ очевидное заблужденіе ницшеанства. Въ чемъ же та истина, которою оно сильно и привлекательно для живой души?

Различіе между истиною и заблужденіемъ не имѣетъ здѣсь для себя даже двухъ отдѣльныхъ словъ. Одно и то же слово совмѣщаетъ въ себѣ и ложь и правду этой удивительной доктрины. Все дѣло въ томъ, какъ мы понимаемъ, какъ мы произносимъ слово «сверхчеловѣкъ». Звучитъ въ немъ голосъ ограниченнаго и пустого притязанія, или голосъ глубокаго самосознанія, открытаго для лучшихъ возможностей и предваряющаго безконечную будущность?

Изо всѣхъ земныхъ существъ одинъ человѣкъ можетъ относиться къ себѣ самому критически — не въ смыслѣ простого недовольства тѣмъ или другимъ своимъ положеніемъ или дѣйствіемъ (это возможно и для прочихъ животныхъ), а также и не въ смыслѣ смутнаго, неопредѣленнаго чувства тоски, свойственной всей «стенающей твари», а въ смыслѣ сознательной отрицательной оцѣнки самаго способа своего бытія и основныхъ путей своей жизни, — какъ не соотвѣтствующихъ тому, что должно бы быть. Мы себя судимъ, а при судѣ разумномъ, добросовѣстномъ и осуждаемъ. Какой-то голосъ высшей природы въ глубинѣ души человѣческой заставляетъ насъ хотѣть безконечнаго совершенства; размышленіе указываетъ намъ на всегдашній и всеобщій фактъ нашего несовершенства, а совѣсть говоритъ, что этотъ фактъ не есть для насъ *только* внѣшняя необходимость, а зависитъ *также* и отъ насъ самихъ.

Человѣку естественно хотѣть быть лучше и больше, чѣмъ онъ есть въ дѣйствительности, ему *естественно* тяготѣть къ идеалу сверхчеловѣка. Если онъ *взаправду* хочетъ, то и можетъ, а если можетъ, то и долженъ. Но не есть ли это безсмыслица — быть лучше, выше, больше своей дѣйствительности? Да, это есть безсмыслица для животнаго, такъ какъ для него дѣйствительность есть то, что *его* дѣлаетъ и имъ владѣетъ; но человѣкъ, хотя тоже есть произведеніе уже данной, прежде него существовавшей дѣйствительности, *вмѣстѣ съ тѣмъ* можетъ воздѣйствовать на нее изнутри, и слѣдовательно, эта его дѣйствительность есть такъ или иначе, въ той или другой мѣрѣ, то, что *онъ самъ дѣлаетъ,* — дѣлаетъ болѣе замѣтно и очевидно въ качествѣ существа *собирательнаго,* менѣе замѣтно, но столь же несомнѣнно и въ качествѣ существа *личнаго.*

II.

Можно спорить о метафизическомъ вопросѣ безусловной свободы выбора, но самодѣятельность человѣка, его способность дѣйствовать по внутреннимъ побужденіямъ, по мотивамъ болѣе или менѣе высокаго достоинства, наконецъ, по самому идеалу совершеннаго добра — это есть не метафизическій вопросъ, а фактъ душевнаго опыта. Да и вся исторія только о томъ и говоритъ, какъ собирательный человѣкъ дѣлается лучше и больше самого себя, *перерастаетъ* свою наличную дѣйствительность, отодвигая ее въ прошедшее, а въ настоящее вдвигая то, что еще недавно было чѣмъ-то противоположнымъ дѣйствительности — мечтою, субъективнымъ идеаломъ, утопіей.

Внутренній ростъ человѣка и человѣчества въ своемъ дѣйствительномъ началѣ тѣсно примыкаетъ къ тому процессу усложненія и усовершенствованія природнаго бытія, къ тому *космическому росту*. который особенно ярко выражается въ развитіи органическихъ формъ растительной и животной жизни. Раньше появленія человѣка широко и разнообразно развиваются формы жизни чувственной; человѣкомъ доисторически начинается и на глазахъ исторіи продолжается развитіе жизни разумной. Съ точки зрѣнія самой объективной и реалистической, — помимо всякихъ спорныхъ различій, — есть одно безспорное, коренное и общее различіе между міромъ природы и міромъ исторіи, именно то, что ростъ физической организаціи происходитъ черезъ постепенное вырабатываніе новыхъ тѣлесныхъ формъ, которыя по мѣрѣ продолжающагося хода развитія такъ удаляются отъ старыхъ, такъ становятся на нихъ непохожи, что сразу и не узнать бы ихъ генетической связи. Кто бы, напримѣръ, безъ помощи науки замѣтилъ естественное родство коня съ улиткой, оленя съ устрицей, жаворонка съ губкой, орла съ коралловымъ полипомъ, пальмы съ грибомъ?

На такомъ всестороннемъ видоизмѣненіи и осложненіи тѣлесныхъ формъ держится и развитіе душевной жизни организмовъ (по крайней мѣрѣ въ животномъ царствѣ). Если бы образованіе *новыхъ* тѣлесныхъ формъ остановилось, положимъ, на формѣ устрицы, то никакого дальнѣйшаго развитія и въ психическомъ отношеніи больше не было бы, такъ какъ совершенно очевидно, что въ *этой* формѣ бытія — устрицы — не могло бы вмѣститься не только духовное творчество человѣка, но и душевная жизнь собаки, обезьяны или хотя бы

пчелы. Значитъ нуженъ былъ длинный рядъ новыхъ тѣлесныхъ организацій какъ *условій* возможности для роста жизни внутренней, психической. Но вотъ съ появленіемъ тѣла человѣческаго вступаетъ въ міръ такая животная форма, которая, благодаря особенно развитому въ ней нервно-мозговому аппарату, не требуетъ болѣе новыхъ существенныхъ перемѣнъ въ тѣлесной организаціи, потому что эта самая форма, сохраняя всѣ свои типичныя черты, оставаясь существенно тою же, *можетъ* вмѣстить въ себѣ *безпредѣльный* рядъ степеней внутренняго — душевнаго и духовнаго — возрастанія: отъ дикаря-полузвѣря, который почти лишь потенціально выдѣляется изъ міра прочихъ животныхъ, и до величайшихъ геніевъ мысли и творчества.

Этотъ внутренній ростъ, совершающійся въ исторіи, отражается, конечно, и на внѣшнемъ видѣ человѣка, но въ чертахъ *для біологіи* несущественныхъ, нетипичныхъ. Одухотвореніе человѣческой наружности не измѣняетъ анатомическаго типа, и какъ бы высоко ни поднималось созерцаніе генія, все-таки и самый грубый дикарь имѣетъ одинаковое съ нимъ строеніе головы, позволяющее ему свободно смотрѣть въ безпредѣльное небо.

III.

Не создается исторіей и не требуется никакой новой сверхчеловѣческой формы организма, потому что форма человѣческая можетъ безпредѣльно совершенствоваться и внутренно и наружно, *оставаясь при этомъ тою же:* она способна по своему первообразу, или типу, вмѣстить и связать въ себѣ *все*, стать орудіемъ и носителемъ всего, къ чему только можно стремиться, — способна быть формою совершеннаго всеединства, или божества.

Такая морфологическая устойчивость и законченность человѣка, какъ органическаго типа, нисколько не противорѣчитъ признаваемой нами истинѣ въ стремленіи человѣка стать больше и лучше своей дѣйствительности, или стать сверхчеловѣкомъ; потому что истинность этого стремленія относится не къ тѣмъ или другимъ формамъ человѣческаго существа, а лишь къ способу его функціонированія въ этихъ формахъ, что ни въ какой необходимой связи съ самими формами не находится. Мы можемъ, напримѣръ, быть недовольны дѣйствительнымъ состояніемъ человѣческаго зрѣнія, но не тѣмъ конечно,

что у насъ только два глаза, а лишь тѣмъ, что мы ими плохо видимъ. Вѣдь для того, чтобы видѣть лучше, человѣку нѣтъ никакой надобности въ измѣненіи морфологическаго типа своего зрительнаго органа. Ему вовсе не нужно вмѣсто двухъ глазъ имѣть множество, потому что при тѣхъ же двухъ глазахъ слабость зрѣнія (въ смыслѣ буквальномъ) устраняется посредствомъ придуманныхъ самимъ же человѣкомъ зрительныхъ трубъ, телескоповъ и микроскоповъ; а въ болѣе высокомъ смыслѣ, при тѣхъ же двухъ глазахъ у человѣка могутъ раскрыться «вѣщія зеницы, какъ у испуганной орлицы», при тѣхъ же двухъ глазахъ онъ можетъ стать пророкомъ и сверхчеловѣкомъ, тогда какъ при другой органической формѣ существо, хотя бы снабженное и сотнею глазъ, остается только мухой.

IV.

Какъ нашъ зрительный органъ, точно также и весь прочій организмъ человѣческій ни въ какой нормальной чертѣ своего морфологическаго строенія не мѣшаетъ намъ подниматься надъ нашей дурной дѣйствительностью и становиться относительно ея сверхчеловѣками. Препятствія тутъ могутъ идти лишь съ функціональной стороны нашего существованія, и при томъ не только въ единичныхъ и частныхъ уклоненіяхъ патологическихъ, но и въ такихъ явленіяхъ, которыхъ обычность заставляетъ многихъ считать ихъ нормальными.

Таково прежде и болѣе всего явленіе *смерти*. Если чѣмъ естественно намъ тяготиться, если чѣмъ основательно быть недовольнымъ въ данной дѣйствительности, то, конечно, этимъ заключительнымъ явленіемъ всего нашего видимаго существованія, этимъ его наглядньмъ итогомъ, сводящимся на нѣтъ. Человѣкъ, думающій только о себѣ, не можетъ помириться съ мыслью о *своей* смерти; человѣкъ, думающій о другихъ, не можетъ примириться съ мыслью о смерти другихъ: значитъ, и эгоистъ, и альтруистъ — а вѣдь логически необходимо всѣмъ людямъ принадлежать, въ разной степени чистоты или смѣшенія, къ той или другой изъ этихъ нравственныхъ категорій — и эгоистъ, и альтруистъ одинаково должны чувствовать смерть какъ нестерпимое противорѣчіе, одинаково не могутъ принимать этотъ видимый итогъ человѣческаго существованія за окончательный. И вотъ на чемъ должны бы по логикѣ сосредо-

точить свое вниманіе люди, желающіе подняться выше наличной дѣйствительности, — желающіе стать сверхчеловѣками. Чѣмъ же, въ самомъ дѣлѣ, особенно отличается то человѣчество, надъ которымъ они думаютъ возвыситься, какъ не тѣмъ именно, что оно *смертно?*

«Человѣкъ» и «смертный» — синонимы. Уже у Гомера люди постоянно противополагаются безсмертнымъ богамъ именно какъ существа, подверженныя смерти: *θεοί τε βροτοι τε.* Хотя и всѣ прочія животныя умираютъ, но никому не придетъ въ голову характеризовать ихъ какъ смертныхъ, — для человѣка же не только этотъ признакъ принимается какъ характерный, но и чувствуется еще въ выраженіи «смертный» какой-то тоскливый упрекъ себѣ, чувствуется, что человѣкъ, сознавая неизбѣжность смерти какъ существенную особенность своего дѣйствительнаго состоянія, рѣшительно не хочетъ съ нею мириться, нисколько не успокаивается на этомъ сознаніи ея неизбѣжности *въ данныхъ условіяхъ.* И въ этомъ, конечно, онъ правъ; потому что, если смерть совершенно необходима въ этихъ наличныхъ условіяхъ, то кто же сказалъ, что сами эти условія неизмѣнны и неприкосновенны?

Животное не борется (сознательно) со смертью, и слѣдовательно, не можетъ быть ею побѣждаемо, и потому его смертность ему не въ укоръ и не въ характеристику; человѣкъ же есть прежде всего и въ особенности «смертный», въ смыслѣ *побѣждаемаго, преодолѣваемаго* смертью. А если такъ, то, значитъ, «сверхчеловѣкъ» долженъ быть прежде всего и въ особенности *побѣдителемъ смерти,* освобожденнымъ освободителемъ человѣчества отъ тѣхъ существенныхъ условій, которыя дѣлаютъ смерть необходимою, и слѣдовательно, *исполнителемъ* тѣхъ условій, при которыхъ возможно или вовсе не умирать, или, умеревъ, воскреснуть для вѣчной жизни. Задача смѣлая. Но смѣлый — не одинъ, съ нимъ Богъ, который имъ владѣетъ. Допустимъ, что и съ этой помощью при теперешнемъ состояніи человѣчества побѣда надъ смертью не можетъ быть достигнута вообще въ предѣлахъ единичнаго существованія. Хотя въ этомъ позволено сомнѣваться, ибо нѣтъ возможности доказать это заранѣе, до опыта, но допустимъ, какъ будто бы доказанное, что каждый изъ насъ, людей исходящаго и наступающаго вѣка и многихъ послѣдующихъ вѣковъ, непремѣнно умретъ, не приготовивъ себѣ и другимъ немедленнаго воскресенія. Положимъ, цѣль далека и теперь, какъ она оказалась далекой для тѣхъ неразумныхъ христіанъ перваго вѣка, которые думали, что вѣч-

ная жизнь въ воскресшихъ и нетлѣнныхъ тѣлахъ сейчасъ же упадетъ къ нимъ съ неба, — положимъ, она далека и теперь. Но вѣдь путь-то, къ ней ведущій, приближеніе къ ней по этому пути, хотя бы и медленное, исполненіе, хотя бы и несовершенное, но все совершенствующееся, тѣхъ условій, полнота которыхъ требуется для торжества надъ смертью, — это-то, вѣдь, несомнѣнно, возможно и существуетъ дѣйствительно.

Тѣ условія, при которыхъ смерть забираетъ надъ нами силу и побѣждаетъ насъ, — они-то намъ достаточно хорошо извѣстны и по личному, и по общему опыту, такъ, значитъ, — должны быть намъ извѣстны и противоположныя условія, при которыхъ *мы* забираемъ силу надъ смертью и въ концѣ концовъ можемъ побѣдить ее.

V.

Если бы даже и не вставалъ въ нашемъ воспоминаніи образъ подлиннаго «сверхчеловѣка», дѣйствительнаго побѣдителя смерти и «первенца изъ мертвыхъ» (а не слишкомъ ли это было бы большая забывчивость съ нашей стороны?), или если бы даже этотъ образъ былъ такъ затемненъ и запутанъ разными наслоеніями, что уже не могъ бы ничего сказать нашему сознанію о своемъ значеніи для нашей жизненной задачи (почему же бы, однако, намъ не распутать и не прояснить его?), — если бы и не было передъ нами дѣйствительнаго «сверхчеловѣка», то во всякомъ случаѣ *есть сверхчеловѣческій путь*, которымъ шли, идутъ и будутъ идти многіе на благо всѣхъ, и конечно важнѣйшій нашъ жизненный интересъ — въ томъ, чтобы побольше людей на этотъ путь вступали, прямѣе и дальше по немъ проходили, потому что на концѣ его — полная и рѣшительная побѣда надъ смертью.

И вотъ настоящій критерій для оцѣнки всѣхъ дѣлъ и явленій въ этомъ мірѣ: насколько каждое изъ нихъ соотвѣтствуетъ условіямъ, необходимымъ для перерожденія смертнаго и страдающаго человѣка въ безсмертнаго и блаженнаго сверхчеловѣка. И если старая традиціонная форма сверхчеловѣческой идеи, окаменѣвшая въ школьныхъ умахъ, заслонила для множества людей живую сущность самой этой идеи и привела къ ея забвенію, — къ забвенію человѣкомъ его истиннаго, высокаго назначенія, къ примиренію его съ участью прочихъ тварей — то не слѣдуетъ ли радоваться уже и простому факту,

что это забвеніе и это малодушное примиреніе съ дѣйствительностью приходитъ къ концу, что раздаются, — хотя бы и голословныя пока, — заявленія: «я — сверхчеловѣкъ», «мы — сверхчеловѣки». Такія заявленія, сначала возбуждающія досаду, въ сущности должны радовать ужъ потому, что они открываютъ возможность интереснаго разговора, чего никакъ нельзя сказать о нѣкоторыхъ иныхъ точкахъ зрѣнія.

Въ ту пору, когда я рѣзалъ піявокъ бритвою и зоолога Геккеля предпочиталъ философу Гегелю, мой отецъ разсказалъ мнѣ однажды довольно извѣстный анекдотъ о томъ, какъ «отсталый» московскій купецъ сразилъ «передового» естественника, обращавшаго его въ дарвинизмъ. Это ученіе, по тогдашней модѣ и къ «нѣкоторому несчастью» для самого Дарвина, понималось какъ существенное приравненіе человѣка къ прочимъ животнымъ. Наговоривъ очень много на эту тему, передовой просвѣтитель спрашиваетъ слушателя: «Понялъ?» — «Понялъ». — «Что жъ скажешь?» — «Да что сказать? Ежели, значитъ, я — песъ, и ты, значитъ, — песъ, такъ у пса со псомъ какой же будетъ разговоръ?»

Нынѣ, благодаря Ницше, передовые люди заявляютъ себя, напротивъ, такъ, что съ ними логически возможенъ и требуется серьезный разговоръ — и при томъ о дѣлахъ сверхчеловѣческихъ. Приступъ къ такому разговору я и хотѣлъ сдѣлать на этихъ страницахъ.

Особое чествованіе Пушкина.
1899.

Противъ исполнительнаго листа.
1899.

Значеніе поэзіи въ стихотвореніяхъ Пушкина.
1899.

Лермонтовъ.
1899.

Особое чествованіе Пушкина.

Письмо въ редакцію „Вѣстника Европы“.

Это особое и достопримѣчательное чествованіе устроено нѣсколькими господами «оргіастами» (таковъ ихъ главный новѣйшій титулъ) на страницахъ извѣстнаго и весьма занимательнаго журнала «Міръ Искусства». Вы совершенно напрасно не читаете этого журнала, я хочу обратить на него ваше вниманіе своимъ разсказомъ. Но съ этимъ особымъ литературнымъ поминаніемъ Пушкина связано одно маленькое личное происшествіе; разскажу вамъ и его, такъ какъ и оно при всей своей микроскопичности кажется мнѣ тоже любопытнымъ.

Столѣтній юбилей Пушкина засталъ меня въ Швейцаріи, въ мѣстечкѣ, называемомъ Уши и составляющимъ приозерное предмѣстье города Лозанны. Я пріѣхалъ туда за нѣсколько дней передъ тѣмъ изъ приморскаго города Каннъ, гдѣ прожилъ около двухъ мѣсяцевъ въ гостяхъ у одного дружескаго русскаго семейства. Въ Уши я также помѣстился въ ближайшемъ сосѣдствѣ съ этими друзьями. Наканунѣ юбилейнаго дня у насъ былъ разговоръ о томъ, какъ жалко, что никто не захватилъ за границу сочиненій Пушкина, и что въ Лозаннѣ невозможно достать ничего, кромѣ запрещеннаго изданія съ наполовину подложными и болѣе чѣмъ наполовину непристойными стихотвореніями. Такимъ образомъ мы были лишены единственнаго и наилучшаго способа помянуть Пушкина чтеніемъ его твореній. Въ полдень 26 или 27 мая входитъ въ мою комнату почтальонъ съ толстой бандерольной посылкой и заказнымъ письмомъ. И то и другое — отъ редакціи «Міра Искусства». Читаю письмо и сначала ничего не понимаю. Редакція, препровождая мнѣ полное собраніе сочиненій Пушкина, торопитъ прислать къ началу мая статью или замѣтку о Пушкинѣ для юбилейнаго выпуска журнала. Послѣ нѣсколь-

кихъ минутъ недоумѣнія смотрю на помѣтку числа отправленія (съ чего, конечно, слѣдовало бы начать) и вижу что-то въ родѣ 6 или 9 апрѣля. На конвертѣ и на бандероли тоже какія-то апрѣльскія числа и на петербургскомъ, и на каннскомъ штемпелѣ. Вспоминаю, что дѣйствительно, передъ отъѣздомъ далъ условное обѣщаніе постараться что-нибудь написать, но за невозможностью достать въ Каннѣ Пушкина считалъ себя отъ этого обѣщанія свободнымъ. Но почему каннская почта, которую я своевременно извѣстилъ о своемъ тамошнемъ и вовсе не извѣщалъ о лозаннскомъ адресѣ, — почему она держала эту посылку болѣе мѣсяца и почему вдругъ ее отправила и какъ разъ въ пушкинскіе дни — это оставалось непонятнымъ. Матеріальныя причины этой странности и до сихъ поръ мнѣ неизвѣстны, хотя, разумѣется, онѣ были. «Конечная» же «причинность» или «цѣлесообразность» этого маленькаго происшествія оказалась несомнѣнная и при томъ двойная. Это, впрочемъ, выяснилось для меня лишь впослѣдствіи, по возвращеніи въ Россію. А пока можно было только радоваться, что и намъ съ друзьями пришлось подобающимъ образомъ помянуть dona Dei per poëtam. Нѣсколько вечеровъ кряду — кажется, всю юбилейную недѣлю — читалъ я Пушкина вслухъ и прочелъ такимъ образомъ всѣ лучшія его творенія.

Вернувшись въ Россію, я познакомился съ № 13—14 названнаго художественнаго журнала. Текстъ этого № посвященъ весь Пушкину и его юбилею и составленъ четырьмя писателями: г. Розановымъ («Замѣтка о Пушкинѣ»), г. Мережковскимъ («Праздникъ Пушкина»), г. Минскимъ «(Завѣты Пушкина») и г. Сологубомъ [1] («Къ всероссійскому торжеству»). Въ замѣткѣ г. Розанова, увѣнчанной изображеніемъ дракона съ вытянутымъ жаломъ, Пушкинъ объявленъ поэтомъ безсодержательнымъ, ненужнымъ для насъ и ничего болѣе намъ не говорящимъ, и это поясняется черезъ противопоставленіе ему Гоголя, Лермонтова, Достоевскаго и Л. Толстого. Почему-то, говоря объ этихъ *четырехъ* писателяхъ и называя ихъ всѣхъ четырехъ, то вмѣстѣ, то порознь, г. Розановъ упорно считаетъ ихъ тремя: «эти три», «тѣ три». Оказія сія по мнѣ ужъ не нова. Вѣдь историческій романъ Александра Дюма-отца, описывающій похожденія четырехъ мушкетеровъ, почему-то называется «Три мушкетера». Но кого же изъ четырехъ писателей г. Розановъ ставитъ не въ счетъ?

---

[1] Псевдонимъ.

Въ самомъ концѣ своей замѣтки онъ дѣйствительно называетъ вмѣстѣ только трехъ: Достоевскаго, Толстого, Гоголя. Выкинутъ, значитъ, Лермонтовъ. Но немного выше (стр. 7), сдѣлавъ выписку именно изъ *Лермонтова,* г. Розановъ замѣчаетъ: «Да, они всѣ, т. е. эти три были пьяны» [2]. Значитъ, въ числѣ трехъ считается и четвертый — Лермонтовъ, и твердымъ остается убѣжденіе г. Розанова, что четыре есть три.

Но это, конечно, не важно. Любопытно, въ чемъ найдена противоположность между Пушкинымъ и этими четырьмя (они же и три) писателями. Чтобы не обидѣть какъ-нибудь нечаянно г. Розанова. я приведу цѣликомъ главное мѣсто его замѣтки:

«Душа *не нудила* Пушкина сѣсть, пусть въ самую лучшую погоду и звѣздно-уединенную ночь, за столъ, передъ листомъ бумаги; тѣхъ трехъ — она нудила, и собственно абсолютной внѣшней свободы, «въ Римѣ», «на бѣломъ свѣтѣ», они искали какъ условія, гдѣ ихъ никто не позоветъ въ гости, къ нимъ не придетъ въ гости никто. Отсюда восклицаніе Достоевскаго, черезъ героя-автора «Записокъ о Мертвомъ Домѣ» — объ этомъ испытанномъ имъ Мертвомъ Домѣ: «Едва я вошелъ въ камеру (острогъ), какъ одна мысль съ особеннымъ и даже исключительнымъ ужасомъ встала въ душѣ моей: *я никогда больше не буду одинъ . . . долго, годы не буду.*

„...и языкъ
Лепечетъ громко, безъ сознанья
Давно забытыя названья;
Давно забытыя черты
Въ сіяньи прежней красоты
Рисуетъ память своевольно:
Въ очахъ любовь, въ устахъ обманъ,
И вѣришь снова имъ невольно
И какъ-то весело и больно
Тревожитъ язвы старыхъ ранъ...
Тогда пишу.

---

[2] Такъ какъ опрометчивая редакція „Міра Искусства“ ошибочно упрекала меня, будто въ цѣляхъ осмѣянія г. Розанова я обрѣзалъ его изреченіе, то я долженъ обратить вниманіе читателя на слѣдующія страницы, гдѣ все разсужденіе почтеннаго оргіаста выписано цѣликомъ во всей своей неприкосновенной прелести. А дѣлать это два раза я считалъ и считаю излишествомъ.

«Что «пишу», что «написалъ»? *Даже не разберешь: какой-то наборъ словъ, точно бормотанье пьянаго человѣка*[3]. Да, они всѣ — т. е. эти три — были пьяны, т. е. *опьянены*, когда Пушкинъ былъ существенно *трезвъ*. Три новыхъ писателя, существенно новыхъ — суть *оргіасты*[4] въ томъ значеніи и, кажется, съ тѣмъ же родникомъ, какъ и Пиѳія, когда она садилась на треножникъ. «Въ расщелинѣ скалы была дыра, въ которую выходили сѣрные одуряющіе пары» — записано о дельфійской пророчицѣ. И они всѣ, т. е. эти три писателя, побывали въ Дельфахъ и принесли намъ существенно древнее, но и вѣчно новое, каждому поколѣнію нужное языческое пророчество. Есть нѣкоторый всемірный пиѳизмъ не какъ особенность Дельфъ, но какъ принадлежность исторіи и, можетъ быть, какъ существенное качество міра, космоса. По крайней мѣрѣ, когда я думаю о движеніи по кругамъ небесныхъ свѣтилъ, я не могу не поправлять космографовъ: «хороводы», «танецъ», «пляска» и въ концѣ концовъ именно «пиѳизмъ» свѣтилъ, какъ свѣжая ихъ *самовозбужденность* «подъ одуряющими внѣшними парами». Вѣдь и подтверждаютъ же новые ученые въ кинетической теоріи газовъ старую картезіанскую гипотезу космическихъ влекущихъ «вихрей». Этотъ пиѳизмъ, коего капелька была даже у Ломоносова:

„Восторгъ внезапный умъ плѣнилъ“

и была его бездна у Державина: *онъ исчезъ, испарился, выдохся у Пушкина*[5], оголивъ для міра и поученія потомковъ его громадный умъ. Да, Пушкинъ больше умъ, чѣмъ поэтическій геній. У него былъ геній всѣхъ литературныхъ поэтическихъ формъ; дивный *наборъ октавъ и ямбовъ*[6], которымъ онъ распоряжался свободно; и сверхстарческаго ума — душа какъ резонаторъ всемірныхъ звуковъ:

Реветъ ли звѣрь...
Поетъ ли дѣва...
На всякій звукъ
Родишь ты откликъ.

Онъ принималъ въ себя звуки съ цѣлаго міра, но *пиѳійской «расщелины» въ немъ не было*[7], изъ которой вырвался бы существенно

[3] Курсивъ мой. *В. С.*
[4] Тоже.
[5] Тоже.
[6] Тоже.
[7] Тоже.

для міра новый звукъ и міръ обогатилъ бы. Можно сказать, міръ сталъ лучше послѣ Пушкина: такъ многому въ этомъ мірѣ, т. е. въ сферѣ его мысли и чувства, онъ придалъ чеканъ послѣдняго совершенства. Но послѣ Пушкина міръ не сталъ богаче, *обильнѣе*. Вотъ почему въ звѣздную ночь:

— Баринъ всю ночь игралъ въ карты" [8]

— и, *кто знаетъ, не въ эту ли и не объ этой ли самой ночи Лермонтовъ написалъ* [9]:

Ночь тиха. Пустыня внемлетъ Богу,
И звѣзда съ звѣздою говоритъ".

Остановимся на минуту. Вотъ характерная черта: въ ней весь писатель. Говорю не про Лермонтова, а про Розанова. Онъ спрашиваетъ, т. е. въ вопросительной формѣ догадывается: кто знаетъ, не въ эту ли и не объ этой ли самой ночи (когда Пушкинъ игралъ въ карты) Лермонтовъ написалъ свое стихотвореніе «Выхожу одинъ я на дорогу». Можно подумать, что біографія Пушкина и Гоголя, хронологія лермонтовскихъ стихотвореній — все это предметы, «покрытые мракомъ неизвѣстности». «*Кто* знаетъ»? Да вѣдь *всякій*, если не знаетъ, то по надлежащей справкѣ легко можетъ узнать, когда именно Гоголь познакомился съ Пушкинымъ, и къ какому именно времени относится Лермонтовское стихотвореніе, а, узнавши это, *всякій* можетъ видѣть, что дѣло идетъ о двухъ фактахъ, раздѣленныхъ долгими годами, и что осенняя петербургская ночь, которую Пушкинъ просидѣлъ за картами, никакъ не могла быть тою самою сіяющею ночью, которая много спустя послѣ смерти Пушкина вдохновила Лермонтова среди кавказской пустыни. Что же такое этотъ вопросъ: «кто знаетъ»? Право, я не буду теперь слишкомъ удивленъ, если какой-нибудь «оргіастическій» мыслитель печатно предъявитъ въ одно прекрасное утро такой, напримѣръ, вопросъ: «Кто знаетъ, та ночь, въ которую родился Мухаммедъ, не была ли она та самая Варѳоломеева ночь, когда Александръ Македонскій поразилъ мавританскаго дожа Густава Адольфа на равнинѣ Хереса, Малаги и Портвейна».

---

[8] Разумѣется ночь, послѣ которой Гоголь въ первый разъ пришелъ къ Пушкину и услыхалъ отъ его слуги этотъ отвѣтъ. Почему г. Розановъ считаетъ эту ночь звѣздною — совершенно неизвѣстно.

[9] Курсивъ мой.

И если бы еще отсутствіе реальной правдивости въ соображеніяхъ г. Розанова замѣнялось какимъ-нибудь идеальнымъ смысломъ, хотя бы фантастическимъ. А то вѣдь чѣмъ обогащается умъ и сердце при замѣчаніи, что въ ту ночь, когда Пушкинъ игралъ въ карты, Лермонтовъ, можетъ быть, написалъ стихотвореніе «Выхожу одинъ я на дорогу»? Какъ единичное сопоставленіе, это было бы такъ же малоинтересно, какъ и то, что, когда Пушкинъ писалъ «Роняетъ лѣсъ багряный свой уборъ», Гоголь, можетъ быть, строилъ гримасы какому-нибудь своему нѣжинскому профессору, а Лермонтовъ бѣгалъ за своими кузинами. А если бы сопоставленіе г. Розанова можно было обобщить, т. е., что Пушкинъ будто бы постоянно игралъ въ карты по ночамъ, а въ это время его якобы антиподы, которыхъ «нудило» къ перу и письменному столу, прилежно занимались поэзіею, то, вѣдь, если бы этимъ что-нибудь доказывалось, то развѣ только прямо противоположное тому, къ чему клонится вся замѣтка г. Розанова, — доказывалось бы, что Пушкинъ былъ, подобно Моцарту, «гуляка праздный», но очевидно геніальный, если постоянная игра и гульба съ пріятелями не помѣшала ему дать въ поэзіи то, что онъ далъ, а его три-четыре антипода оказались бы, въ родѣ Сальери, художниками трезвыми и усердными, но не столь геніальными. Между тѣмъ г. Розановъ стоитъ какъ разъ на томъ, что Пушкинъ былъ болѣе трезвый умъ, нежели творческій геній, тогда какъ тѣ его три-четыре преемника выставляются какими-то вдохновенными пиѳіями (что, однако, не мѣшало у Гоголя «надуманности» и «искусственности» его твореній).

Но я опять боюсь, не взвести бы чего лишняго на г. Розанова и спѣшу къ его ipsissima verba въ заключеніи его замѣтки о Пушкинѣ:

«Пушкинъ, по многогранности, по *все*-гранности своей — вѣчный для насъ и во всемъ наставникъ. Но онъ слишкомъ строгъ. Слишкомъ серьезенъ. Это — во-первыхъ. Но и далѣе, тутъ уже начинается наша правота: его грани суть всего менѣе длинные и тонкіе корни, и прямо не могутъ слѣдовать и ни въ чемъ не могутъ помочь нашей душѣ, которая растетъ глубже, чѣмъ возможно было въ его время, въ землю, и особенно растетъ живѣе и жизненнѣе, чѣмъ опять же было возможно въ его время, и чѣмъ какъ онъ самъ росъ. Есть множество темъ у нашего времени, на которыя онъ, и

зная даже о нихъ, не могъ бы *никакъ* отозваться; есть много болей у насъ, которымъ онъ уже не сможетъ дать *утѣшенія;* онъ слѣпъ, «какъ старецъ Гомеръ», — для множества случаевъ. О, какъ зорче... Эврипидъ, даже Софоклъ; конечно — зорче и нашего Гомера Достоевскій, Толстой, Гоголь. Они намъ нужнѣе, какъ ночью, въ лѣсу — умѣлые провожатые. И вотъ эта практическая нужность создаетъ обильное имъ чтеніе, какъ ея же отсутствіе есть главная причина удаленности отъ насъ Пушкина въ какую-то академическую пустынность и обожаніе. Мы его «обожили»; такъ поступали и древніе съ людьми, «которыхъ нѣтъ больше». «Ромулъ умеръ»; на небо вознесся «богъ Квиринъ».

Прекрасно. Когда г. Розановъ говоритъ, что Пушкинъ намъ не нуженъ, то вопросъ можетъ быть только о точномъ опредѣленіи тѣхъ «мы», отъ имени которыхъ онъ это говоритъ. Но во всякомъ случаѣ ненужность Пушкина для этихъ «мы» неужели происходитъ отъ того, что онъ былъ слишкомъ строгъ, слишкомъ серьезенъ? Можетъ быть, эти слова имѣютъ здѣсь какой-нибудь особый смыслъ — а въ обыкновенномъ смыслѣ откуда бы взяться излишней строгости и серьезности у того Пушкина, котораго самъ г. Розановъ нѣсколько выше характеризуетъ такъ:

«Ночь. Свобода. Досугъ:

«— Вѣрно, всю ночь писалъ?

«— Нѣтъ, всю ночь въ карты игралъ.

«Онъ любилъ жизнь и людей. Ясная осень, даже просто настолько ясная, что можно выйти, пусть по сырому грунту, въ калошахъ, — и онъ непремѣнно выходилъ. Нѣтъ карантина, хотя бы въ видѣ непролазной грязи, — и онъ съ друзьями. Вотъ еще черта различія: Пушкинъ всегда среди друзей, онъ — *дружный* человѣкъ; и примѣняя его глаголъ о «гордомъ славянинѣ» (?) и архаизмъ историческихъ его симпатій, мы можемъ «дружный человѣкъ» передѣлать въ «дружинный человѣкъ». «Хоровое начало», какъ ревѣли на своихъ сходкахъ и въ неуклюжихъ журналахъ славянофилы».

Вотъ я, кажется, привелъ все существенное изъ увѣнчанныхъ дракономъ изліяній г. Розанова. О Пушкинѣ мы здѣсь, конечно, ничего не узнаемъ. Ничего не узнаемъ и о противоположныхъ, будто бы, Пушкину позднѣйшихъ русскихъ писателяхъ. Изліянія г. Розанова даютъ достаточное понятіе лишь объ одномъ писателѣ — о немъ

самомъ. Съ удивительною краткостью и мѣткостью характеризуетъ онъ свое собственное творчество, воображая, что говоритъ о Лермонтовѣ:

«Что пишу? Что написалъ? Даже и не разберешь: какой-то наборъ словъ, точно бормотанье пьянаго человѣка».

Онъ называетъ это *оргіазмомъ*, или *пиѳизмомъ*, и считаетъ чѣмъ-то «ужасно великолѣпнымъ», и хотя ему совсѣмъ не удалось показать, чтобы Гоголь и Лермонтовъ, Достоевскій и Толстой были въ этомъ виновны, зато себя онъ обнаружилъ вполнѣ какъ литературнаго «оргіаста», «пиѳика», корибанта, а проще — юродствующаго. Русскій народъ знаетъ и очень почитаетъ «Христа ради юродивыхъ». Конечно, не къ ихъ числу принадлежитъ этотъ писатель. Онъ, впрочемъ, не скрываетъ, ради чего и во имя чего производятся его литературныя юродства: онъ указываетъ на языческую пиѳію, на ея дельфійскую расщелину, гдѣ «была дыра, въ которую выходили сѣрные одуряющіе пары». Вдохновляющая сила идетъ здѣсь во всякомъ случаѣ откуда-то *снизу*. И вотъ почему Пушкинъ «не нуженъ»: въ его поэзіи (увы! только въ поэзіи) сохранилось слишкомъ много вдохновенія, идущаго *сверху*, не изъ расщелины, гдѣ сѣрные, удушающіе пары, а оттуда, гдѣ свободная и свѣтлая, недвижимая и вѣчная красота.

Пришелъ сатрапъ къ ущельямъ горнымъ
И видитъ: тѣсныя врата
Замкомъ замкнуты непокорнымъ,
Грозой грозится высота.
И, надъ тѣсниной торжествуя,
Какъ мужъ на стражѣ, въ тишинѣ
Стоитъ, бѣлѣясь, Ветилуя
Въ недостижимой вышинѣ.

Въ недостижимой — для г. Розанова, не менѣе, чѣмъ для Олоферна. И для того, и для другого поэзія не идетъ дальше пляшущихъ сандалій Юдиѳи, а Ветилуя [10], это «слишкомъ строго», «слишкомъ серьезно». И вотъ почему Пушкинъ причтенъ къ тѣмъ, «которыхъ нѣтъ больше». Не то, чтобы и у Пушкина не было «пляшущихъ сандалій», — на иной взглядъ у него ихъ даже слишкомъ много, — но чувствуетъ г. Розановъ, — и я радъ отдать должное вѣрности его чутья въ этомъ смыслѣ, — чувствуетъ онъ, что Вети-

[10] Значитъ „домъ Божій“.

луя-то въ этой поэзіи перевѣшиваетъ, и что это образъ настоящей, неподдѣльной, не дельфійской Ветилуи! Ну, и не нужно Пушкина. А тѣ три-четыре, хотя г. Розановъ безбожно раздулъ ихъ «пиѳизмъ», но и тутъ чутье все-таки не обмануло его: розановскаго «пиѳизма», положимъ, въ нихъ мало, но и Ветилуи настоящей почти не видать. Гоголь и Достоевскій всю жизнь тосковали по ней, но въ писаніяхъ ихъ она является болѣе дѣломъ мысли и нравственнаго сознанія, нежели прямого чувства и вдохновенія, при томъ *главнымъ образомъ* лишь по контрасту съ разными Мертвыми Душами и Мертвыми Домами; Лермонтовъ до злобнаго отчаянія рвался къ ней — и не достигалъ, а Толстой подмѣнилъ ее «Нирваной», чистой, но пустой и даже не бѣлѣющейся въ вышинѣ.

Какимъ образомъ отверженіе «ненужнаго» Пушкина сошлось въ «Мірѣ Искусства» съ его идолопоклонническимъ прославленіемъ? Дѣло въ томъ, что г. Розановъ хотя мало смыслитъ въ красотѣ, поэзіи и Пушкинѣ, но отлично чувствуетъ дельфійскую расщелину и дыру съ сѣрными парами: поэтому онъ по инстинкту отмахивается отъ Пушкина, — это цѣльное явленіе въ своемъ родѣ. Что же касается до гг. Мережковскаго и Минскаго, то при большихъ литературныхъ заслугахъ (хорошіе переводы изъ древнихъ) они лишены «пиѳической» цѣльности и въ этой области болѣе поверхностны. Несомнѣнный вкусъ къ «пиѳизму» и «оргіазму» соединяетъ ихъ съ г. Розановымъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, сами поэты, они искренно восхищаются и анти-пиѳическою поэзіей Пушкина. То же, кажется, должно сказать и о четвертомъ мушкетерѣ этой символической компаніи.

У почтеннаго г. Мережковскаго его пиѳизмъ или оргіазмъ выражается только формально — въ неясности и нечленораздѣльности его размышленій. И г. Мережковскій могъ бы спросить себя: «что пишу? что написалъ?» Во всякомъ случаѣ дѣло идетъ у него не о Пушкинѣ, а о предметахъ постороннихъ — прежде и больше всего о всемогуществѣ издателя «Новаго Времени», который названъ великимъ магомъ. Все это, конечно, иронія, но точный смыслъ ея совершенно неясенъ. А затѣмъ г. Мережковскій указываетъ на контрастъ между теперешнимъ всероссійскимъ чествованіемъ Пушкина и

тѣмъ, что происходило еще «вчера». А именно вчера три писателя высказали о Пушкинѣ мнѣнія, которыя не нравятся г. Мережковскому. Но въ чемъ же тутъ контрастъ между «вчера» и «сегодня»? Вѣдь ни одинъ изъ этихъ писателей отъ своихъ «вчерашнихъ» мнѣній не отказался «сегодня», а съ другой стороны, эти мнѣнія были такими же одинокими въ русской печати «вчера», какъ остаются и сегодня. Мнѣніе Спасовича сейчасъ же было приписано его польской предвзятости, мнѣніе Толстого тотчасъ же подверглось почтительному замалчиванію, какъ оно замалчивается и теперь, а что касается до меня, то «Судьба Пушкина» при первомъ своемъ появленіи уже вызвала единодушную брань всей печати. Въ чемъ же та перемѣна и тотъ контрастъ, на которые укаызваетъ г. Мережковскій? Это указаніе, какъ и все прочее, есть только дань «пиѳизму» и ничего болѣе.

Настоящее сліяніе между «пиѳизмомъ» и свободною отъ него поэзіей Пушкина произведено г. Минскимъ. Пріемъ поражаетъ своею простотою и смѣлостью. Чтобы сдѣлать Пушкина своимъ единомышленникомъ, г. Минскій приписалъ ему свои мысли, вотъ и все. Побѣда эстетическаго идеала надъ этическимъ — вотъ одна изъ творческихъ идей Пушкина, смѣло утверждаетъ г. Минскій. Побѣда инстинкта надъ разсудкомъ — вторая изъ нихъ. Г-нъ Минскій указываетъ на Онѣгина, *пожелавшаго* счастья именно тогда, когда для его достиженія понадобилось разрушить семейный міръ любимой женщины и опозорить ее въ глазахъ свѣта. Давно ли *пожеланіе* называется побѣдой? Неужели г. Минскій думаетъ, что его читатели совсѣмъ забыли Пушкина, не помнятъ даже, что въ его романѣ побѣда осталась не за «эстетическимъ» Онѣгинымъ, а за «этическою» Татьяной, весьма позорно побившею героя? Правда, г. Минскій вспоминаетъ и о другой побѣдѣ Онѣгина, объ убійствѣ Ленскаго... (стр. 25).

Три завѣта нашелъ г. Минскій у Пушкина. Первый завѣтъ — противоположеніе поэзіи разсудку и нравственности. «Второй завѣтъ Пушкина гласитъ, что художникъ призванъ не съ тѣмъ, чтобы баюкать и согрѣвать души людей, а съ тѣмъ, чтобы вѣчно ихъ мучить и жечь». Сущность третьяго и самаго великаго завѣта — равнодушіе къ добру и злу.

Довольно однако. Я думаю, вы согласитесь теперь, что я испыталъ двоякую цѣлесообразность. Какъ будто какая-то благодѣтель-

ная сила хотѣла оказать мнѣ двойную услугу: давая мнѣ способъ помянуть Пушкина наилучшимъ образомъ, она вмѣстѣ съ тѣмъ избавила меня отъ всякаго, хотя бы невольнаго и отдаленнаго участія въ этомъ покушеніи — сбросить «блѣющуюся Ветилую» нашего несравненнаго поэта въ темную и удушливую расщелину Пиѳона.

Противъ исполнительнаго листа.

1899.

---

25 августа сего года предъявленъ мнѣ былъ исполнительный листъ отъ редакціи журнала «Міръ Искусства». Какъ исходящій отъ органа нашихъ «сверхчеловѣковъ», этотъ исполнительный листъ былъ, разумѣется, предъявленъ мнѣ въ сверхполицейскомъ и въ сверхсудебномъ порядкѣ; составленъ же онъ былъ въ порядкѣ сверхлогическомъ. Это былъ корректурный оттискъ статьи, подписанной Д. Философовымъ и озаглавленной: «Серьезный разговоръ съ ницшеанцами» («Отвѣтъ Вл. Соловьеву»). Сверхлогичность начинается съ заглавія. Что значитъ отвѣтъ Д. Философова Вл. Соловьеву, когда послѣдній къ первому никогда не обращался ни съ какимъ вопросомъ, кромѣ развѣ съ вопросомъ о добромъ здоровьѣ? При томъ, будучи по существу и назначенію своему исполнительнымъ листомъ, требующимъ *меня* къ отвѣту, статья Д. Философова никакъ не можетъ быть его отвѣтомъ *мнѣ*. Дѣло же вотъ въ чемъ: на основаніи того, что въ 9-мъ № «Міра Искусства», въ статьѣ «Идея сверхчеловѣка» [1], я сказалъ, между прочимъ, что съ ницшеанцами логически возможенъ и требуется серьезный разговоръ, и при томъ о дѣлахъ сверхчеловѣческихъ. — г. Философовъ, усмотрѣвъ въ этомъ прямое обѣщаніе, требуетъ отъ меня его исполненія. Онъ думалъ было, что я началъ исполнять это обѣщаніе письмомъ въ редакцію «Вѣстника Европы» объ особомъ чествованіи Пушкина [2]. Почему онъ могъ думать, что разговоръ съ *ницшеанцами* можетъ происходить въ формѣ письма въ редакцію «Вѣстника Европы», которая не только не состоитъ изъ ницшеанцевъ, но самымъ существованіемъ такого народа едва ли особенно интересуется. — это остается тайной сверх-

---

[1] См. выше, стр. 265.

[2] См. выше, стр. 277.

логичнаго автора. Какъ бы то ни было, по его словамъ, увидавъ это, ни къ нему и ни къ кому изъ ницшеанцевъ не адресованное, письмо, онъ почему-то невольно подумалъ: «Вотъ онъ, серьезный-то разговоръ!» ...

Но, прочтя мою замѣтку, онъ убѣдился, что «въ сущности весь серьезный разговоръ г. Соловьева сводится къ вышучиванію статьи Розанова и къ двумъ-тремъ небрежнымъ щелчкамъ по адресу Мережковскаго и Минскаго».

Вотъ что вѣрно, то вѣрно. Но вольно же было г. Философову шутку, обращенную къ людямъ, шутки понимающимъ, принять, безъ малѣйшаго основанія и повода, за серьезный разговоръ, да еще съ ницшеанцами. Насколько моя замѣтка могла быть серьезнымъ разговоромъ, видно уже изъ того, что она болѣе, чѣмъ наполовину, представляетъ выписку подлинныхъ словъ г. Розанова.

Да, я позволилъ себѣ вышучивать такимъ способомъ этого писателя, а если г. Философову угодно нѣсколько моихъ словъ о статьяхъ Мережковскаго и Минскаго называть «щелчками», то я и противъ этого по существу спорить не буду. — Ну, такъ что же? Г-нъ Философовъ, очевидно, ставитъ мнѣ это въ укоръ. Наставительнымъ, менторскимъ тономъ, столь идущимъ этому маститому писателю по отношенію къ такому птенцу, какъ я, онъ какъ будто внушаетъ мнѣ: «Нехорошо, нехорошо вышучивать ближняго своего и давать щелчки искреннему своему».

Позвольте, почтеннѣйшій менторъ, почему нехорошо? И опять мнѣ слышится назидательно-внушительный голосъ г. Философова: «Такъ какъ вы сами, конечно, не желаете, чтобы васъ вышучивали и давали вамъ щелчки, то не должны этого дѣлать и другимъ».

Ну, такого страннаго примѣненія нравственной истины я и отъ этого своего досточтимаго ментора вынести не въ состояніи. Неправда и тысячу разъ неправда! Рѣшительно и торжественно заявляю: если бы въ прочіе дни живота моего случилось мнѣ напечатать что-нибудь столь непроницаемо-туманное, какъ статья Мережковскаго, или столь нелѣпое по содержанію, какъ статья Минскаго, то я отъ души желаю и убѣдительнѣйше прошу всякаго меня вышучивать и давать мнѣ щелчки, по мѣрѣ силъ своихъ, чтобы не пропадалъ здравый смыслъ и не глохло чувство писательскаго долга въ русской литературѣ.

И не призналъ бы я за собой смягчающаго обстоятельства даже

въ томъ случаѣ, если бы такое мое писаніе заключало въ себѣ, подобно статьѣ Розанова, крупицу истины, или отличалось бы такимъ грустно-возвышеннымъ тономъ, какъ статья Мережковскаго, или было бы такъ красиво въ литературномъ смыслѣ, какъ статья Минскаго.

Итакъ обвиненіе въ недолжномъ отношеніи къ этимъ тремъ писателямъ я рѣшительно отвергаю, — но какъ быть съ исполнительнымъ листомъ?

Вѣдь я дѣйствительно обѣщалъ что-то относительно ницшеанцевъ.

Чтобы вы видѣли, что именно и въ какомъ смыслѣ обѣщалъ, нужно васъ познакомить съ основаніемъ предъявленнаго мнѣ требованія. Въ статьѣ «Идея сверхчеловѣка» я говорю, въ сущности. слѣдующее.

Между различными теченіями мысли въ русской литературѣ и обществѣ за послѣднее время выдѣляются три болѣе замѣтныхъ: экономическій матеріализмъ, связанный съ именемъ Маркса, отрицательный морализмъ, обозначаемый именемъ Толстого, и третье — еще только опредѣляющееся направленіе, которому можно пока дать условное названіе ницшеанства. Первое дѣлаетъ изъ человѣка ничтожное колесо огромной экономической машины; для второго — человѣкъ есть инструментъ, предназначенный къ осуществленію отрицательныхъ нравственныхъ правилъ, каковы: не кури, не пей вина, не женись или женись какъ можно меньше, а главное — не поступай на военную службу.

Что касается до третьяго умственнаго теченія, то, при своемъ еще неопредѣлившемся характерѣ, оно оставляетъ открытою логическую возможность настоящей нравственной свободы, какъ пути къ истинному человѣческому назначенію. При томъ, нѣкоторое, хотя и очень общее, указаніе на это назначеніе уже заключается здѣсь, въ идеѣ сверхчеловѣка. Объ этой идеѣ наши «ницшеанцы» говорили и говорятъ безъ яснаго сознанія ея смысла, въ родѣ того, какъ аѳиняне перваго вѣка по Рождествѣ Христовѣ говорили, по свидѣтельству книги Дѣяній, о невѣдомомъ богѣ, которому посвятили алтарь.

Мнѣ захотѣлось указать на тѣ логическія условія, при которыхъ идея сверхчеловѣка можетъ имѣть опредѣленный смыслъ.

Первое изъ этихъ условій заключается въ побѣдѣ человѣка, желающаго быть сверхчеловѣкомъ, надъ владычествомъ смерти. Если человѣкъ фактически есть смертный, то сверхчеловѣкъ логически

долженъ быть безсмертнымъ. И вотъ точка зрѣнія, съ которой открывается поле для того серьезнаго разговора съ ницшеанцами, о которомъ твердитъ г. Философовъ. Но онъ слово «серьезный разговоръ» запомнилъ, а о чемъ разговоръ — забылъ. Это не клевета и не шутка: въ самомъ дѣлѣ, г. Философовъ предлагаетъ мнѣ говорить о разныхъ предметахъ — о происхожденіи трагедіи по Ницше, о древне-греческихъ мистеріяхъ, о судьбѣ Пушкина и т. д. Не спорю, что обо всемъ этомъ можно вести серьезные разговоры съ разными лицами, но съ ницшеанцами я вѣдь намѣревался говорить не объ этихъ предметахъ, въ которыхъ они, конечно, не болѣе свѣдущи, чѣмъ всякій другой, а о томъ, что по-моему прямо ихъ касается: о связи между фактомъ смерти и идеею сверхчеловѣка. Чтобы не оставлять никакого сомнѣнія насчетъ того, что именно такова была моя мысль, позвольте привести буквально мои заключительныя слова.

«Если бы даже и не вставалъ въ нашемъ воспоминаніи образъ подлиннаго «сверхчеловѣка», дѣйствительнаго побѣдителя смерти и «первенца изъ мертвыхъ» (а не слишкомъ ли это было бы большая забывчивость съ нашей стороны), или если бы даже этотъ образъ былъ такъ затемненъ и запутанъ разными наслоеніями, что ужъ не могъ бы ничего сказать нашему сознанію о своемъ значеніи для нашей жизненной задачи (почему же бы, однако, намъ не распутать и не прояснить его?), — если бы и не было передъ нами дѣйствительнаго сверхчеловѣка, то во всякомъ случаѣ *есть сверхчеловѣческій путь*, которымъ шли, идутъ и будутъ идти многіе на благо всѣхъ, и конечно, важнѣйшій нашъ жизненный интересъ — въ томъ, чтобы побольше людей на этотъ путь вступали, прямѣе и дальше по немъ проходили, потому что на концѣ его — полная и рѣшительная побѣда надъ смертью.»

«И вотъ настоящее мѣрило для оцѣнки всѣхъ дѣлъ и явленій въ этомъ мірѣ: насколько каждый изъ нихъ соотвѣтствуетъ условіямъ, необходимымъ для перерожденія смертнаго и страдающаго человѣка въ безсмертнаго и блаженнаго сверхчеловѣка? И если старая традиціонная оболочка сверхчеловѣческой идеи, окаменѣвшая въ школьныхъ умахъ, заслонила для множества людей живую сущность самой этой идеи, что привело къ ея забвенію, — къ забвенію человѣкомъ его истиннаго, высокаго назначенія, къ примиренію его съ участью прочихъ тварей, — то не слѣдуетъ ли радоваться уже и простому факту, что это забвеніе и это малодушное примиреніе съ

дѣйствительностью какъ будто приходитъ къ концу, что раздаются, — хотя бы и голословныя пока, — заявленія: «я — сверхчеловѣкъ; мы — сверхчеловѣки». Такія заявленія, съ перваго раза возбуждающія досаду, въ сущности должны радовать ужъ потому, что они открываютъ возможность интереснаго разговора, чего никакъ нельзя сказать о нѣкоторыхъ иныхъ точкахъ зрѣнія.

«Въ ту пору, когда я рѣзалъ піявокъ бритвою и зоолога Геккеля предпочиталъ философу Гегелю, мой отецъ разсказалъ мнѣ однажды довольно извѣстный анекдотъ, какъ отсталый московскій купецъ сразилъ передового естественника, обращавшаго его въ дарвинизмъ. Это ученіе, по тогдашней модѣ, и къ нѣкоторому несчастью для самого Дарвина, понималось какъ существенное приравненіе человѣка къ прочимъ животнымъ. Наговоривъ очень много на эту тему, передовой просвѣтитель спрашиваетъ слушателя: «Понялъ?» — «Понялъ». — «Что же скажешь?» — «Да что сказать? Ежели, значитъ, я — песъ и ты, значитъ, — песъ, такъ у пса со псомъ какой же будетъ разговоръ?

«Нынѣ, благодаря Ницше, передовые люди заявляютъ себя, напротивъ, такъ, что съ ними логически возможенъ и требуется серьезный разговоръ — и при томъ о дѣлахъ сверхчеловѣческихъ» ...

Ясно теперь, что я былъ въ заблужденіи, предполагая въ своихъ будущихъ собесѣдникахъ открытую возможность и склонность къ обсужденію такихъ вопросовъ по существу.

Пушкинскій № «Міра Искусства» открылъ мнѣ глаза. Никакого вопроса для нихъ нѣтъ, все уже рѣшено и подписано, и требуется только пропаганда. Есть въ человѣкѣ и мірѣ нѣчто кажущееся таинственнымъ, но все болѣе и болѣе раскрывающее свою тайну. Это нѣчто, подъ разными именами — оргіазма, пиѳизма, демонизма и т. д., ужасно какъ нравится этимъ людямъ, они дѣлаютъ изъ него свое божество, свою религію и за свое посильное служеніе этому «нѣчто» считаютъ себя избранинками и сверхчеловѣками. Хотя служеніе этому божеству прямо ведетъ къ немощи и безобразію, хотя его реальный символъ есть разлагающійся трупъ, они сговорились называть это «новой красотой», которая должна замѣнить устарѣлыя идеи истины и добра. Они знаютъ, что логически это безсмыслица, но, объявивъ себя здорово-живешь сверхчеловѣками, они тѣмъ самымъ признали себя существами и сверхъ-разумными и сверхъ-логическими.

Никакого общаго принципіальнаго вопроса для нихъ не существуетъ, а развѣ только такіе частные вопросы, какъ, напримѣръ: былъ ли Пушкинъ оргіастомъ, представителемъ пиѳизма, какъ утверждаетъ Минскій, или вовсе этимъ не былъ, какъ думаетъ Розановъ? А что пиѳизмъ, или оргіазмъ, или все то, что они подъ этимъ разумѣютъ, есть нѣчто въ высочайшей степени прекрасное и желательное, — это для нихъ уже давно рѣшено. Они уже отдались ему, принадлежатъ ему всецѣло... А, можетъ быть, я и тутъ о нихъ слишкомъ высокаго мнѣнія? Я думалъ прежде (до Пушкинскаго №), что имѣю дѣло съ пытливыми и открытыми для истины умами, и несомнѣнно въ этомъ ошибался. Теперь я говорю о нихъ, какъ о душахъ, преданныхъ... «пиѳизму». Но, можетъ быть, и это слишкомъ «серьезно»... да и можно ли говорить о нашихъ декадентахъ (это, кажется, будетъ самое подходящее по своей неопредѣленности общее названіе), какъ объ одномъ, солидарномъ въ себѣ цѣломъ? Вѣдь Мережковскій очень не похожъ на Минскаго, оба они не похожи на Волынскаго, и еще меньше, я думаю, сходства между Д. Философовымъ и В. Розановымъ. Итакъ, чтобы никого не обидѣть, воздержусь отъ всякаго общаго сужденія и ограничусь необходимымъ и совершенно серьезнымъ заявленіемъ: такъ какъ исполнительный листъ отъ редакціи «Міра Искусства» основанъ на явной ошибкѣ, то я его не принимаю, обѣщаніе же свое исполню непремѣнно, какъ только встрѣчу *серьезныхъ* ницшеанцевъ...

Значеніе поэзіи въ стихотвореніяхъ Пушкина.

1899.

Въ концѣ нынѣшняго юбилейнаго года, послѣ того, какъ Пушкинъ освѣщался и разсматривался со всякихъ сторонъ, осталось еще сказать о немъ развѣ только какъ о поэтѣ, — не потому, конечно, чтобы о Пушкинской поэзіи вовсе не говорилось при чествованіи поэта, а потому, что о ней говорилось или слишкомъ мало, или недостаточно принципіально, а то и слишкомъ неладно[1]. Въ другихъ отношеніяхъ эта столѣтняя годовщина не прошла безслѣдно, и было бы неблагодарностью не помянуть ее добрымъ словомъ. Кромѣ перваго тома академическаго изданія сочиненій Пушкина, слѣдуетъ указать еще на очень важныя, хотя и не бросающіяся въ глаза данныя для личной характеристики поэта — въ біографическихъ изслѣдованіяхъ Л. Н. Майкова о нѣсколькихъ близкихъ Пушкину лицахъ (особенно о его товарищѣ Пущинѣ и объ А. П. Кернъ); затѣмъ — на чрезвычайно полный и обстоятельный трудъ Ѳ. Е. Корша объ особенностяхъ Пушкинской версификаціи (по поводу вопроса объ окончаніи «Русалки»), интересный и въ нѣкоторыхъ другихъ отношеніяхъ; далѣе, по счастливому совпаденію, въ этомъ году вышелъ IV томъ обширной «Исторіи русской литературы» А. Н. Пыпина: значительная часть этого тома занята Пушкинымъ, съ приложеніемъ полнѣйшей библіографіи о немъ. Изъ общихъ взглядовъ и разсужденій касательно Пушкина, кромѣ нѣсколькихъ прекрасныхъ юбилейныхъ рѣчей въ Петербургѣ и въ Москвѣ (съ одною изъ петербургскихъ читатели «Вѣстника Европы» хорошо знакомы), — слѣдуетъ въ особенности отмѣтить только что появившуюся статью М. О. Меньши-

---

[1] Образцы *неладныхъ* рѣчей были мною показаны въ замѣткѣ объ „Особомъ чествованіи Пушкина“ (см. выше стр. 277.).

кова, защищающаго Пушкина отъ «клеветы обожанія» [2]. Правда, это заглавіе, при всемъ своемъ остроуміи, есть одна изъ немногихъ ошибокъ въ талантливой и симпатичной статьѣ г. Меньшикова: клевета, какъ въ юридическомъ, такъ и въ житейскомъ смыслѣ, есть завѣдомо-ложное, слѣдовательно, злоумышленное приписываніе кому-нибудь дурныхъ свойствъ, ему не принадлежащихъ, или постыдныхъ дѣяній, имъ не совершенныхъ. Обожатели Пушкина, конечно, не клеветали и не могли клеветать на него, когда высказывали о немъ свои чрезвычайно неосновательныя, хотя весьма къ нему благожелательныя и, слѣдовательно, никакъ не клеветническія сужденія, и г. Меньшиковъ правильнѣе бы выразилъ свой упрекъ словами: *неразсудительность* обожанія, *безсмыслица* обожанія и т. п. Вѣдь если бы какой-нибудь обожатель Петра Великаго сталъ утверждать, что славнѣйшее дѣло этого государя есть судъ надъ царевичемъ Алексѣемъ, то состава клеветы тутъ не было бы, а была бы лишь нелѣпая оцѣнка историческихъ фактовъ; или если бы чья-нибудь извращенная мысль подарила насъ заявленіемъ, что вся сила и красота солнца заключается въ его пятнахъ, то и это была бы не клевета, а только глупость. Кромѣ неточности заглавія, авторъ этой примѣчательной статьи заслуживаетъ упрека за невѣрную мысль о ненужности и зловредности Петербурга. Мнимая ошибка Петра Великаго — дѣйствительная ошибка г. Меньшикова. Впрочемъ, къ этому анти-историческому и противо-пушкинскому взгляду мы еще вернемся.

Никто не скажетъ, конечно, чтобы и тѣ вопросы касательно Пушкина, которые внимательно разсматривались въ годъ его столѣтія, были исчерпаны; но менѣе всего это можно сказать объ *эстетической* сторонѣ дѣла, о значеніи Пушкинской поэзіи по существу. *Поздніе пришельцы* на роскошное словесное пиршество этого года, вмѣсто ожидаемыхъ — по латинской пословицѣ — *костей*, къ удивленію своему находятъ лучшее блюдо почти нетронутымъ. При всей должной скромности, трудно не воспользоваться такимъ счастливымъ случаемъ. Задачу эстетическаго обсужденія Пушкинской поэзіи я облегчилъ для себя тѣмъ, что заранѣе (болѣе двухъ лѣтъ тому назадъ) разсмотрѣлъ съ своей точки зрѣнія важнѣйшій изъ не-эстетическихъ вопросовъ касательно Пушкина, именно вопросъ о нравственномъ смыслѣ той роковой катастрофы, которая прервала земную жизнь

---

[2] „Книжки Недѣли", октябрь 1899 г.

поэта, давъ ему, впрочемъ, время для окончательнаго душевнаго очищенія и просвѣтленія.

Этическій взглядъ, изложенный въ статьѣ «Судьба Пушкина»[3] и сводящійся къ тому простому положенію, что *геній обязываетъ*, и что *кому много дано, съ того много и взыщется*, вызвалъ общее неудовольствіе и единогласное осужденіе въ печати[4]. Но мотивы такого неудовольствія относились ко всему, что угодно, только не къ тому, что было дѣйствительно мною высказано и что осталось совсѣмъ незатронутымъ въ многочисленныхъ статьяхъ и замѣткахъ, появлявшихся въ эти два года по поводу «Судьбы Пушкина». Не имѣя никакой разумной причины останавливаться на такой «критикѣ», или въ чемъ-нибудь измѣнять тѣ мысли, которыя встрѣтили столько порицаній, но ни одного возраженія, мало-мальски относящагося къ дѣлу, — я могу теперь, говоря о поэзіи Пушкина, не возвращаться снова къ вопросу о его личной судьбѣ. Въ тѣхъ случаяхъ, когда мнѣ придется по естественной связи предметовъ мимоходомъ коснуться и этого вопроса, читатели «Вѣстника Европы» позволятъ мнѣ предполагать, что взглядъ мой на дѣло имъ извѣстенъ и не требуетъ повторительнаго изложенія.

I.

Пушкинская поэзія есть поэзія по существу и *по преимуществу*, — не допускающая никакого частнаго и односторонняго опредѣленія. Самая *сущность поэзіи*, — то, что собственно ее составляетъ, или что поэтично само по себѣ, — нигдѣ не проявлялась съ такою чистотою, какъ именно у Пушкина, — хотя были поэты сильнѣе его. Въ самомъ дѣлѣ, признавать Пушкина поэтомъ по преимуществу еще не значитъ признавать его величайшимъ изъ поэтовъ. *Сила* поэтическаго творчества можетъ проистекать изъ разнородныхъ источниковъ, и самое чистое и полное выраженіе поэзіи какъ такой можетъ еще и не быть самымъ сильнымъ и грандіознымъ. Не тревожа колоссальныхъ тѣней Гомера и Данте, Шекспира и Гёте, — можно предпочитать Пушкину и Байрона и Мицкевича. *Съ извѣстныхъ*

---

[3] „Вѣстникъ Европы“, сентябрь 1897 г. (въ слѣдующемъ году изд. отдѣльно). (См. выше, стр. 27. Г. Р.)

[4] Точнѣе — *почти* единогласное: среди нѣсколькихъ десятковъ бранныхъ отзывовъ, попавшихся мнѣ на глаза, я помню одинъ не бранный.

сторонъ такое предпочтеніе не только понятно какъ личный вкусъ, но и требуется безпристрастною оцѣнкой. И *все-таки* Пушкинъ остается поэтомъ по преимуществу, болѣе безпримѣснымъ, — чѣмъ всѣ прочіе, — выразителемъ чистой поэзіи. То, чѣмъ Байронъ и Мицкевичъ были *значительнѣе* его, вытекало не изъ существа поэзіи какъ такой и не изъ поэтической стороны ихъ дарованія, а зависѣло отъ другихъ элементовъ ихъ душевной природы. Байронъ превосходилъ Пушкина напряженною силой своего самочувствія и самоутвержденія; это былъ болѣе сосредоточенный умъ и болѣе могучій характеръ, что выражалось, разумѣется, и въ его поэзіи, усиливая ея внушающее дѣйствіе, дѣлая изъ поэта «властителя думъ». Мицкевичъ былъ больше Пушкина глубиною своего религіознаго чувства, серьезностью своихъ нравственныхъ требованій отъ личной и народной жизни, высотою своихъ мистическихъ помысловъ, и главное — своимъ всегдашнимъ стремленіемъ покорять все личное и житейское тому, что онъ сознавалъ какъ безусловно должное, — и все это, конечно, звучало и въ стихахъ Мицкевича, — хотя бы и не имѣвшихъ прямо религіознаго содержанія, — сообщая имъ особую привлекательность для душъ, соотвѣтственно настроенныхъ. Но какъ демоническое высокомѣріе Байрона, такъ и религіозная высота Мицкевича были такія ихъ свойства, которыя проявились бы такъ или иначе и въ томъ случаѣ, если бы эти два могучіе человѣка не написали ни одной поэтической строки. А такъ какъ они были при томъ Божіею милостью и геніальные поэты, то господствующія стороны ихъ личности, сверхъ своего общаго значенія, естественно нашли себѣ выраженіе и въ ихъ поэзіи, хотя у Мицкевича стихотворенія *намѣренно* религіозныя, понятно, слабѣе другихъ; выражаясь въ поэзіи, эти особые элементы вѣдь не выражали ея собственной эстетической сущности. Байронъ и Мицкевичъ *отъ себя привносили* такое содержаніе, которое при всей своей значительности не было, однако, существенно для поэзіи какъ такой: одинъ внесъ свой демонизмъ, другой — свою религіозную мистику. У Пушкина такого господствующаго центральнаго содержанія личности никогда не было; а была просто живая, открытая, необыкновенно воспріимчивая и отзывчивая ко всему душа — и больше ничего. Единственно крупное и важное, что онъ зналъ за собою, былъ его поэтическій даръ; ясно, что онъ ничего обще-значительнаго не могъ *отъ себя* заранѣе внести въ поэзію, которая и оставалась у него *чистою поэзіей,* получавшею свое содержа-

ніе не извнѣ, а изъ себя самой. Основной отличительный признакъ этой поэзіи — ея *свобода* отъ всякой предвзятой тенденціи и отъ всякой претензіи. Господствующая тенденція Мицкевича была высока и прекрасна; но когда она слишкомъ явно выступаетъ въ его поэзіи, она нарушаетъ ея красоту; вѣдь потому и признается по справедливости «Панъ Тадеушъ» самымъ лучшимъ, если и не самымъ характернымъ произведеніемъ Мицкевича, что поэтъ здѣсь почти не отступаетъ отъ своей чисто-поэтической задачи и настолько же приближается къ Пушкину, насколько отдаляется отъ Байрона. А что касается до этого «властителя думъ», то вѣдь онъ весь былъ какъ бы одною гигантскою *претензіей*, обращенной къ Творцу и къ творенію. — Никакой предвзятой, сознательной и преднамѣренной тенденціи и никакой претензіи мы у Пушкина не встрѣтимъ, если только будемъ смотрѣть на него прямо, если только сами подойдемъ къ нему свободные отъ предвзятой тенденціи и несправедливаго притязанія непремѣнно высмотрѣть у поэта то, что для насъ самихъ особенно пріятно, получить отъ него не то, что онъ даетъ намъ — поэтическую красоту — Богъ съ ней совсѣмъ! — а то, что намъ нужно отъ него: авторитетную поддержку въ нашихъ собственныхъ помыслахъ и заботахъ. При сильномъ желаніи и съ помощью вырванныхъ изъ цѣлаго отдѣльныхъ кусковъ и кусочковъ можно, конечно, приписать Пушкину всевозможныя тенденціи, даже прямо противоположныя другъ другу: крайне-прогрессивныя и крайне-ретроградныя, религіозныя и вольнодумныя, западническія и славянофильскія, аскетическія и эпикурейскія. Довольно трудно разобрать, какой изъ двухъ оттѣнковъ наивнаго самолюбія преобладаетъ здѣсь въ каждомъ случаѣ: желаніе ли сдѣлать честь Пушкину причисленіемъ его къ такимъ превосходнымъ людямъ, какъ мы, или желаніе сдѣлать честь себѣ чрезъ единомысліе съ нами такого превосходнаго человѣка, какъ Пушкинъ.

На самомъ дѣлѣ въ радужной поэзіи Пушкина — всѣ цвѣта, и попытка окрасить ее въ одинъ сама себя обличаетъ явными натяжками и противорѣчіями, къ которымъ она приводитъ. Дѣйствительная *разноцвѣтность* Пушкинской поэзіи бросается всякому въ глаза, и внѣшній, поверхностный взглядъ видитъ здѣсь безсодержательность, безъидейность, безхарактерность. На языкъ просится выраженіе: *хамелеонъ,* — которое не звучитъ похвалою. Но какой разумный смыслъ можетъ имѣть такое сужденіе? Какого рода содержаніе требуется

здѣсь отъ поэзіи? Кажется, всякое, кромѣ только поэтическаго. Но если вы у химика будете искать богословскихъ положеній, а у богослова — химическихъ опытовъ, то, конечно, найдете безсодержательнымъ и того, и другого. Съ такимъ же приблизительно логическимъ правомъ можно требовать заранѣе отъ поэта опредѣленнаго образа мыслей — религіознаго, политическаго, соціологическаго и т. д. Искать въ поэзіи непремѣнно какого-то особеннаго, посторонняго ей содержанія — значитъ не признавать за нею *ея собственнаго,* а въ такомъ случаѣ стоитъ ли и толковать о поэтахъ? Логичнѣе будетъ махнуть на нихъ рукою, какъ на пустыхъ и безполезныхъ людей.

Но есть въ поэзіи свое содержаніе и своя польза. Поэзія можетъ и должна служить дѣлу истины и добра на землѣ, — но только *по-своему,* только своею *красотою* и ничѣмъ другимъ. Красота уже сама по себѣ находится въ должномъ соотношеніи съ истиной и добромъ, какъ ихъ ощутительное проявленіе. Слѣдовательно, все дѣйствительно-поэтичное — значитъ, прекрасное — будетъ тѣмъ самымъ содержательно и полезно въ лучшемъ смыслѣ этого слова.

Ни въ чемъ, кромѣ красоты, *настоящая* поэзія не нуждается: въ красотѣ — ея смыслъ и ея польза. Правда, истекающій XIX вѣкъ опредѣлился къ своему концу какъ эпоха поддѣлокъ. Поддѣлываются молоко и вино. Но тутъ если не собственная стыдливость, то страхъ передъ полиціей и покупателями внушаетъ виновнымъ нѣкоторую умѣренность и приличіе; вѣдь никакой фальсификаторъ не рѣшится утверждать, что молоко и вино по самому назначенію своему могутъ и должны быть безполезны и даже вредны. Другое дѣло фальсификація красоты: этому «вольному художеству» законъ не писанъ. Вѣчная красота объявляется *старою* красотою, и на ея руинахъ водружается знамя *новой* красоты, на которомъ лица, похожія на разныхъ героевъ не то Щедрина, не то Достоевскаго, пишутъ свои девизы: — «Дерзай!» — «Посягнемъ!» — «Плюй на все и торжествуй!» Между старою и новою красотою — то различіе, что первая жила въ тѣсномъ естественномъ союзѣ съ добромъ и правдой, а вторая нашла такой союзъ для себя не только излишнимъ, но и прямо неподходящимъ, нежелательнымъ. Тутъ всего любопытнѣе вотъ что: сначала объявляется, что красота свободна отъ противоположности добра и зла, истины и лжи, что она выше этого *дуализма* и равнодушна къ нему, а подъ конецъ вдругъ оказывается, что эта свобода и красота, и божественное, какъ будто, безпристрастіе къ обѣимъ

сторонамъ незамѣтно перешли въ какую-то враждебность къ одной сторонѣ (именно правой: къ истинѣ и добру) и въ какое-то неодолимое «влеченье — родъ недуга» къ другой сторонѣ (лѣвой: къ злу и лжи), — въ какой-то пиеизмъ, демонизмъ, сатанизмъ и прочія «новыя красоты», въ сущности столь же старыя, какъ «чортъ и его бабушка».

Но почему я говорю тутъ о *поддѣлкѣ?* Развѣ нѣтъ въ дѣйствительной жизни красиваго зла, изящной лжи, эстетическаго ужаса? Конечно, есть; безъ этого нечѣмъ было бы и поддѣлывать красоту. Но что же отсюда слѣдуетъ? Блескъ олова по природѣ похожъ на блескъ серебра, и желтая мѣдь своимъ натуральнымъ цвѣтомъ напоминаетъ золото; но если мнѣ поднесутъ оловянный полтинникъ, или мѣдный имперіалъ, то я, кажется, имѣю право назвать ихъ фальшивыми. Дѣйствительныя свойства ложной красоты даются природой, но выдавать ее за настоящую — это уже дѣло людей, и дѣло фальшивое. Такой обманъ, какъ всякій другой, обличается негодностью своихъ дѣйствій. И гнилушка свѣтится, но такое освѣщеніе годится только для совъ и филиновъ; и на болотѣ вспыхиваютъ огоньки, но на такомъ огнѣ не согрѣться и лягушкамъ.

Свѣтъ и огонь Пушкинской поэзіи шли не изъ гніющаго болота. Ея неподдѣльная красота была внутренно нераздѣльна съ добромъ и правдой. Можетъ быть, семиствольная цѣвница, которую дала ему Муза, была сдѣлана изъ болотнаго тростника, но —

Тростникъ былъ оживленъ божественнымъ дыханьемъ
И душу наполнялъ святымъ очарованьемъ —

и ничего не говорилъ о «новой красотѣ». Служителямъ послѣдней приходится такимъ образомъ или насильно навязывать Пушкину свои вожделѣнія, вовсе ему чуждыя, или объявлять его поэзію безсодержательною, неинтересною, ненужною.

II.

Настоящая чистая поэзія требуетъ отъ своего жреца лишь неограниченной воспріимчивости душевнаго чувства, чутко послушнаго высшему вдохновенію. Умъ, какъ начало самодѣятельности въ человѣкѣ, тутъ не при чемъ. Лично Пушкинъ былъ безспорно умнѣйшій человѣкъ; блестящія искры его ума разсѣяны въ его письмахъ.

запискахъ, статьяхъ, эпиграммахъ и т. д. Все это очень цѣнно, но не здѣсь *безцѣнное* достоинство и значеніе Пушкина; онъ намъ *безусловно* дорогъ не своими *умными*, а своими *вдохновенными* произведеніями. Передъ вдохновеніемъ умъ молчитъ. Острый и ясный умъ Пушкина въ соединеніи съ тонкимъ вкусомъ, съ вѣрнымъ словеснымъ тактомъ и съ широкимъ литературнымъ образованіемъ — все это выступало впередъ и вступало въ свои права, когда исчезалъ «быстрый холодъ вдохновенья», когда приходилось окончательно обрабатывать, отдѣлывать по сужденію ума то, что было сдѣлано не отъ ума, а создано подъ высшимъ наитіемъ. Не все, написанное Пушкинымъ, даже въ стихахъ, принадлежитъ къ Пушкинской поэзіи: вѣдь и человѣкъ, въ высокой степени способный къ вдохновенію, не всегда испытываетъ его дѣйствіе, когда берется за перо. Но если дѣло идетъ о настоящихъ Пушкинскихъ стихахъ, то всякій чуткій къ поэзіи читатель такъ же забудетъ про то, что Пушкинъ былъ уменъ, какъ и про то, что у него былъ изящный почеркъ. Ну, изъ какого ума могъ выйти тотъ божественный вздохъ, которымъ живутъ и дышутъ вотъ такія простѣйшія и обыкновеннѣйшія слова:

Еще кого не досчитались вы?
Кто измѣнилъ плѣнительной привычкѣ?
Кого изъ васъ увлекъ холодный свѣтъ?
Чей гласъ умолкъ на братской перекличкѣ?
Кто не пришелъ? Кого межъ нами нѣтъ?...

Искусство ума человѣческаго можетъ изъ простой глины сдѣлать прекраснѣйшій горшокъ, но вложить въ глину живую душу — не его дѣло. И какой умъ въ нѣсколькихъ словахъ можетъ воплотить такой захватывающій душу образъ:

Сидишь ли ты въ кругу друзей,
Чужихъ небесъ любовникъ безпокойный,
Иль снова ты проходишь тропикъ знойный,
И вѣчный ледъ полуночныхъ морей?
. . . .
Ты простиралъ изъ-за моря къ намъ руку,
Ты насъ однихъ въ младой душѣ носилъ
И повторялъ: на долгую разлуку
Насъ тайный рокъ, быть можетъ, осудилъ...

Гдѣ же тутъ работа ума? Какъ можно *придумать* эту геніальную простоту? Здѣсь вѣетъ «духъ пѣсенъ» изъ свѣтлаго отрочества, здѣсь воскресаетъ материнская ласка Музы:

Съ младенчества духъ пѣсенъ въ насъ горѣлъ,
И дивное волненье мы познали;
Съ младенчества двѣ Музы къ намъ летали,
И сладокъ былъ ихъ лаской нашъ удѣлъ.

Но «духъ пѣсенъ» и «ласка Музы», это все — метафоры. Положимъ. Но вотъ совершенно трезвое, точное, можно сказать, наукообразное, чуть не протокольное описаніе той наличной реальности, которую эти метафоры объясняютъ, а на иной взглядъ — только затемняютъ. Вотъ простое описаніе самимъ поэтомъ его творческаго процесса, — описаніе, подходящее, конечно, и къ внутреннему опыту всѣхъ другихъ поэтовъ, насколько они сами близки къ Пушкину, какъ чистому поэту, — поэту по преимуществу. Первое условіе: *полное уединеніе*, — и къ счастью, оно нерѣдко выпадало на долю невольнаго и вольнаго изгнанника. Лучшее мѣсто — глухая деревня; лучшее время — глухая осень — дни *поздней* осени, когда ...

Роняетъ лѣсъ багряный свой уборъ,
Сребритъ морозъ увянувшее поле...

Весною мѣшаетъ смутное, физіологическое, а не поэтическое, волненіе крови: «Я не люблю весны, весной я боленъ», — высшая сторона человѣческой души тяготится матеріальною солидарностью съ безсловесною природой, съ растеніями и животными. Лѣтомъ тоже выступаетъ, хотя съ другой стороны, зависимость человѣка отъ внѣшней физической среды:

Охъ, лѣто красное, — любилъ бы я тебя,
Когда бъ не зной, да пыль, да комары, да мухи.
Ты, всѣ душевныя способности губя,
Насъ мучишь; какъ поля, мы страждемъ отъ засухи;
Лишь какъ бы напоить, да освѣжить себя —
Иной въ насъ мысли нѣтъ...

Наивность или эстетическое непониманіе могутъ сказать: «Развѣ это серьезно? Развѣ можно придавать такое значеніе временамъ года? Откуда такая легкая капитуляція духовной силы передъ силою внѣшнихъ вліяній? Неужели, въ самомъ дѣлѣ, лѣтней температуры въ союзѣ съ комарами да мухами достаточно, чтобы «губить всѣ душевныя способности» въ великомъ поэтѣ? Неужели его высокій умъ не могъ подняться надъ высотой термометра, и крылатый стихъ не могъ унести его далеко отъ крылатыхъ насѣкомыхъ?» Конечно. могъ, — да и поднимался, и уносился: разныя эпиграммы, шутливыя

посланія, альбомная лесть дамамъ и дѣвицамъ, — все, что сочиняется умомъ съ помощью формальнаго стихотворческаго искусства, — все это навѣрное Пушкинъ писалъ и лѣтнею, и весеннею порой; а вотъ настоящихъ-то своихъ чисто-поэтическихъ произведеній — не писалъ. Если бы Пушкинъ въ самомъ дѣлѣ былъ только, или хотя главнымъ образомъ, «огромный умъ», то, конечно, этотъ огромный умъ сумѣлъ бы освободиться отъ силы тѣлесныхъ воздѣйствій и производилъ бы свое дѣло по собственнымъ намѣреніямъ, независимо отъ впечатлѣній извнѣ. Могъ же Демосѳенъ съ камешками во рту ораторствовать надъ шумящимъ моремъ; могъ же Архимедъ рѣшать задачи механики подъ грохотъ непріятельскаго штурма. Въ ораторскомъ искусствѣ, какъ и въ точныхъ наукахъ, дѣйствуетъ по преимуществу умъ, активное, самодѣятельное начало въ человѣкѣ, которое, при извѣстной степени силы и при соотвѣтственномъ характерѣ, можетъ до нѣкоторой степени успѣшно сопротивляться всякимъ тѣлеснымъ воздѣйствіямъ. И если бы творенія Пушкина были дѣломъ ума и формальнаго словеснаго искусства, если бы онъ былъ только ораторомъ въ стихахъ, подобно Ломоносову или Ламартину, то, конечно его умъ былъ достаточно силенъ, чтобы производить свою работу независимо отъ измѣненій во внѣшней природѣ и отъ своихъ собственныхъ тѣлесныхъ состояній. Но какой бы величины ни былъ умъ Пушкина, настоящая Пушкинская поэзія не была дѣломъ ума, а зависѣла отъ воспріимчивости его души къ воздѣйствіямъ изъ *надсознательной* области; а воспріимчивость къ нимъ, во-первыхъ, не имѣетъ того характера самодѣятельности, который принадлежитъ уму, а во-вторыхъ, она глубже, тѣснѣе и разностороннѣе связана съ матеріальною, физіологическою подкладкою человѣческой жизни. Поэтому темныя и смутныя впечатлѣнія изъ внѣшней среды должны быть уже ослаблены и нейтрализованы въ соотвѣтствующей имъ низшей, чувственной области душевной жизни, чтобы они не могли вторгаться въ иную, высшую область, отвращая силы души отъ ихъ лучшаго назначенія. Животные голоса въ человѣкѣ должны затихнуть, умолкнуть, чувственная пестрота и яркость должны поблѣднѣть, чтобы поэтъ могъ слышать «божественные глаголы» и видѣть «видѣнья первоначальныхъ, лучшихъ дней».

Но голоса животной природы — въ самомъ человѣкѣ, какъ и вокругъ него, — не молчатъ ни тогда, когда она весною, возбужденная, ликуетъ и свѣтло радуется новымъ приливамъ темной жизни,

ни тогда, когда она, удрученная, изнываетъ и томится лѣтнимъ зноемъ. Вотъ причина той, на первый взглядъ, странности, что кипучая и жизнерадостная душа Пушкина тяготилась не только краснымъ лѣтомъ, но и животворною весною. Какъ поэтъ жизни, онъ ощущалъ, конечно, и жизнь природы, но его крылатая поэзія не любила медлить на этихъ первыхъ ступеняхъ. Раскрытіе поэтическаго смысла природной жизни Пушкинъ какъ бы предоставилъ своему глубокомысленному современнику — Тютчеву, а лирическую живопись ея явленій — одному изъ главныхъ птенцовъ своего «лебединаго» гнѣзда — Фету. Поэзію же самого Пушкина тянуло отъ природы къ жизни человѣческой и отсюда — въ высь и въ даль. Усиленное біеніе земного пульса весною и лѣтомъ тяготило его, мѣшало свободѣ его лучшихъ вдохновеній:

Суровою зимой я болѣе доволенъ...

Но если зимній сонъ природы не нарушаетъ тишины и уединенія въ деревнѣ, то въ обычной городской жизни является тутъ новая помѣха для творческихъ настроеній — со стороны среды общественной: возбужденіе низшей, страстной души «суетнымъ свѣтомъ», или «свѣтскою суетой». Да и въ деревнѣ частая смѣна «жгучаго» мороза съ искусственнымъ жаромъ волнуютъ кровь не хуже вешняго солнца. Всего лучше осень:

Унылая пора, очей очарованье,
Пріятна мнѣ твоя прощальная краса!
Люблю я пышное природы увяданье,
Въ багрецъ и золото одѣтые лѣса.
Въ ихъ сѣняхъ вѣтра шумъ и свѣжее дыханье,
И мглой волнистою покрыты небеса,
И рѣдкій солнца лучъ, и первые морозы,
И отдаленные сѣдой зимы угрозы.

Съ увяданіемъ природы расцвѣтаетъ въ душѣ поэзія. Вотъ —

. . . гаснетъ краткій день, и въ камелькѣ забытомъ
Огонь опять горитъ, — то яркій свѣтъ ліетъ,
То тлѣетъ медленно; а я надъ нимъ читаю,
Иль думы долгія въ душѣ моей питаю.
И *забываю міръ*, и въ сладкой тишинѣ
Я сладко усыпленъ моимъ воображеньемъ,
И *пробуждается поэзія во мнѣ:*
Душа стѣсняется лирическимъ волненьемъ,
Трепещетъ, и звучитъ, и ищетъ, какъ во снѣ,

Излиться, наконецъ, свободнымъ проявленьемъ.
И тутъ ко мнѣ идетъ незримый рой гостей,
Знакомцы давніе, плоды мечты моей.
И мысли въ головѣ волнуются въ отвагѣ,
И риѳмы легкія навстрѣчу имъ бѣгутъ,
И пальцы просятся къ перу, перо — къ бумагѣ,
Минута и стихи свободно потекутъ.
Такъ дремлетъ недвижимъ корабль въ недвижной влагѣ,
Но чу!.. матросы вдругъ кидаются, ползутъ
Вверхъ, внизъ — и паруса надулись, вѣтра полны:
Громада двинулась и разсѣкаетъ волны:
Плыветъ... Куда жъ намъ плыть?

Этотъ отчетъ поэта о процессѣ своего творчества говоритъ самъ за себя; никто, я полагаю, не усомнится въ его полнѣйшей правдивости. Ну и что же тутъ описывается? Какія-нибудь тонкія изобрѣтенія и сложныя комбинаціи огромнаго ума? Ничуть не бывало. Успеніе природы, успеніе тѣлесной жизни въ поэтѣ — и пробужденіе въ немъ поэзіи не какъ *дѣятельности* ума, а какъ *состоянія* души, охваченной лирическимъ волненіемъ и стремящейся излиться въ свободномъ проявленіи — свободномъ, значитъ, не придуманнномъ, не сочиненномъ. Тутъ поэтъ уже ничего не *ищетъ:* все — и звуки, и образы — приходитъ къ нему само собой. Никакой преднамѣренности и даже никакого предвидѣнія: «Плыветъ... Куда жъ намъ плыть?»

Правдивое описаніе настоящаго творчества прекрасно оттѣняется въ другомъ стихотвореніи такимъ же описаніемъ безнадежно-тщетной попытки *намѣреннаго* сочинительства въ поэзіи:

Беру перу, сижу, насильно вырываю
У Музы дремлющей несвязныя слова.
Ко звуку звукъ... Теряю всѣ права
Надъ риѳмой, надъ моей прислужницею странной:
Стихъ вяло тянется, холодный и туманный...
Усталый, съ лирою я прекращаю споръ.

III.

Поэтъ не воленъ въ своемъ творчествѣ. Это — первая эстетическая аксіома. Такъ называемая «свобода творчества» не имѣетъ ничего общаго съ такъ называемою «свободой воли». Какъ ясно изъ геніально-простого свидѣтельства Пушкина, творчество свободно ни-

какъ не въ томъ смыслѣ, чтобы умъ поэта могъ по своей волѣ, по своему заранѣе обдуманному выбору и намѣренію создавать поэтическія произведенія. Такія сочиненія могутъ быть только поддѣлками подъ поэзію; настоящій же поэтъ, когда и захочетъ насиловать свою музу, проявить надъ нею свою свободу воли и творчества — не можетъ, и изъ этихъ попытокъ совсѣмъ ничего не выходитъ. Настоящая же свобода творчества имѣетъ своимъ предварительнымъ условіемъ пассивность, чистую потенціальность ума и воли, — свобода тутъ принадлежитъ прежде всего тѣмъ поэтическимъ образамъ, мыслямъ и звукамъ, которые сами, свободно приходятъ въ душу, готовую ихъ встрѣтить и принять. И сама поэтическая душа свободна въ томъ смыслѣ, что въ минуту вдохновенія она не связана ничѣмъ чуждымъ и противнымъ вдохновенію, ничему низшему не послушна, а повинуется лишь тому, что въ нее входитъ или приходитъ къ ней изъ той надсознательной области, которую сама душа тутъ же признаетъ иною, высшею, и вмѣстѣ съ тѣмъ своею, родною. Въ мірѣ поэзіи душа человѣческая не является какъ начало дѣятельнаго самоопредѣленія, — здѣсь она опредѣляется къ дѣйствію тѣмъ, что *въ ней лучше ея* и что открывается сознанію лишь въ самой дѣйствительности, только чрезъ самый опытъ поэтическихъ явленій, какъ чего-то даннаго свыше, а не задуманнаго или придуманнаго умомъ. Если бы поэтъ могъ самъ сочинять свои произведенія, или хотя бы только предвидѣть, что и когда ему дастъ вдохновеніе, то онъ не брался бы за перо, чтобы только грызть его въ напрасной борьбѣ съ «лирой», или «Музой».

Бываютъ стихотворцы отъ ума, принимающіе себя и другими иногда принимаемые за поэтовъ: образецъ ихъ — Вольтеръ. Но, несмотря на французское образованіе Пушкина, на его незрѣлое вольнодумство и на общій школьническій вкусъ къ нескромнымъ шуткамъ, онъ тщетно пытался перевести «Орлеанскую Дѣвственницу»: душа, сродная истинной красотѣ, могла на минуту остріемъ своего ума касаться ея противоположности, но войти въ это уродство, надолго себѣ усвоить эту чужеродную стихію было для нея невозможно. У Пушкина есть безподобныя эпиграммы, а также шутки, которыхъ нескромность связана изяществомъ формы, не допущена до цинизма и расплывается въ игривой и добродушной веселости; это словно яркія, легкія бабочки, которыхъ гадкое червеобразное туловище совсѣмъ закрыто и пересилено роскошными порхающими крылышками.

Есть у Пушкина и chef d'oeuvre сосредоточеннаго юмора — лѣтопись села Горохина. Но попытки запрягать поэзію въ ярмо сложнаго порнографическаго острословія не удавались Пушкину: «Гавриліада», «Царь Никита», переводъ «Дѣвственницы» — слабы и остались неконченными.

Поэтическій геній не зависитъ отъ самодѣятельности ума, но онъ не лишенъ самосознанія. И безъ философскаго размышленія истинный поэтъ непосредственно знаетъ о существенномъ характерѣ творчества, о его безвольной, пассивной основѣ. Мы видѣли его описаніе самаго процесса, какъ создаются поэтическія произведенія. Въ другихъ стихотвореніяхъ мы находимъ болѣе общіе, суммарные очерки того, что есть поэзія по мысли, или, лучше сказать, по внутреннему опыту, по творческому самосознанію Пушкина. Будемъ внимательны: вѣдь это сама поэзія свидѣтельствуетъ о себѣ устами своего любимаго сына, или — прозаичнѣе говоря — вѣдь это *показаніе эксперта*. Будемъ внимательны, но, благочестиво внимая голосу генія, говорящаго о томъ, что ему всего лучше извѣстно, не откажемся отъ правъ разумной критики. Вѣдь и въ точнѣйшей спеціально-научной экспертизѣ не все есть голосъ самой науки, — есть непремѣнно и субъективный элементъ, привнесенный личностью этого опредѣленнаго ученаго; понятливый судья замѣтитъ и выдѣлитъ эту примѣсь. Тѣмъ болѣе присутствуетъ она въ поэтической исповѣди поэта о томъ, что составляетъ сердцевину его существванія, что тончайшими нитями переплетается со всею жизнью его души. Мы должны принять въ расчетъ этотъ личный элементъ, не преувеличивая и не умаляя его значенія, и никогда не теряя изъ виду, въ этомъ поэтическомъ свидѣтельствѣ, тѣхъ главныхъ чертъ, которыя несомнѣнно выражаютъ всеобщую и объективную правду самаго дѣла.

IV.

Въ семи произведеніяхъ открываетъ намъ Пушкинъ свои мысли или свои внутренніе опыты относительно существеннаго характера и значенія поэзіи, художественнаго генія вообще и настоящаго призванія поэта. Эти произведенія — неодинаковаго характера и неравнаго художественнаго достоинства — внутренно связаны между собою и представляютъ въ сущности лишь варіаціи одной главной темы. Всѣ они принадлежатъ зрѣлой порѣ въ жизни поэта: три первыя, именно

«Пророкъ», «Поэтъ» («Пока не требуетъ поэта къ священной жертвѣ Аполлонъ») и «Чернь», явились на порогѣ между отходящею юностью и наступающею возмужалостью (1826—1828), а остальныя четыре, именно: «Поэту» («Поэтъ, не дорожи любовію народной»), драматическая сцена «Моцартъ и Сальери», «Эхо» («Реветъ ли звѣрь въ лѣсу глухомъ») и «Памятникъ» — принадлежатъ послѣднему семилѣтію Пушкинской поэзіи (1830—1836). Само собою понятно, что такая *поэзія о поэзіи* могла явиться только во вторую половину жизни поэта: для того, чтобы въ его душѣ могло сложиться хотя бы самое поэтическое, самое вдохновенное и, слѣдовательно, независимое отъ умственной преднамѣренности выраженіе для существеннаго смысла пережитыхъ творческихъ опытовъ, прежде всего нужно было ихъ *пережить*. Вотъ почему превосходное въ своемъ родѣ стихотвореніе «Муза»[5], при всей своей художественной прелести, не можетъ быть причислено къ настоящимъ выраженіямъ поэтическаго самосознанія Пушкина, хотя сущность поэзіи уже указана здѣсь въ самой общей своей чертѣ. Но именно слишкомъ общей. Въ началѣ 1812 года, когда создалось это стихотвореніе, Пушкинъ созрѣлъ для художественнаго творчества, но не для углубленія въ его смыслъ. Онъ шелъ впередъ къ созиданію многихъ геніальныхъ произведеній, но *за* нимъ, въ прошедшемъ, ихъ было еще слишкомъ мало; его поэтическій опытъ не могъ быть великъ и ясенъ. Онъ и

---

[5] Такъ какъ Пушкина въ настоящее время гораздо болѣе хвалятъ, чѣмъ читаютъ и изучаютъ, то я не могу предполагать, чтобы многіе знали наизусть это стихотвореніе, и для ясности своихъ замѣчаній долженъ привести его вполнѣ:

Въ младенчествѣ моемъ она меня любила
И семиствольную цѣвницу мнѣ вручила;
Она внимала мнѣ съ улыбкой, и слегка
По звонкимъ скважинамъ пустого тростника
Уже наигрывалъ я слабыми перстами
И гимны важные, внушенные богами,
И пѣсни мирныя фригійскихъ пастуховъ.
Съ утра до вечера въ нѣмой тѣни дубовъ
Прилежно я внималъ урокамъ дѣвы тайной;
И радуя меня наградою случайной,
Откинувъ локоны отъ милаго чела,
Сама изъ рукъ моихъ свирѣль она брала.
Тростникъ былъ оживленъ божественнымъ дыханьемъ
И сердце наполнялъ святымъ очарованьемъ.

самъ. въ этотъ первый годъ своего совершеннолѣтія, обращаясь назадъ, къ прошлому, видитъ только Музу своего младенчества:

Въ младенчествѣ моемъ она меня любила...

Впрочемъ, признать здѣсь дѣйствительное воспоминаніе о чемъ-нибудь опредѣленно пережитомъ душою поэта въ его младенчествѣ, — точнѣе, отрочествѣ или ранней юности, — было бы очень рискованно, тѣмъ болѣе, что литературный источникъ этого произведенія налицо: Андрей Шенье. Конечно, впослѣдствіи тридцатисемилѣтній Пушкинъ могъ взять въ своемъ «Памятникѣ» гораціанскую форму и вложить въ нее собственное содержаніе. Но Пушкинъ двадцатилѣтній бралъ у Шенье и содержаніе вмѣстѣ съ формой, хотя въ настоящемъ случаѣ онъ далъ своему подражанію такое поэтическое совершенство, до котораго далеко его образцу. Это есть, однако, совершенство классической формы, заключающей, для русскаго поэта XIX вѣка, непремѣнно и нѣкоторую школьную условность (муза, боги, цѣвница, фригійскіе пастухи), что опять таки мѣшаетъ пользоваться этимъ стихотвореніемъ какъ документомъ поэтическаго опыта.

V.

Изъ отмѣченныхъ нами семи произведеній первое по времени, а также и по достоинству, есть знаменитый «Пророкъ». Прежде чѣмъ воспользоваться имъ для нашей задачи, мы должны оградить его права на присвоенное ему нами значеніе документа или прямого поэтическаго самосвидѣтельства. По мысли нѣкоторыхъ критиковъ, въ этомъ стихотвореніи вовсе нѣтъ рѣчи о поэзіи и о призваніи поэта: «Пророкъ» Пушкина принимается ими за дѣйствительнаго, въ собственномъ смыслѣ пророка, при чемъ иные признаютъ его пророкомъ библейскимъ, другіе относятъ его къ Корану и видятъ въ немъ самого Мухаммеда. Начнемъ съ этого второго мнѣнія, недавно высказаннаго въ печати и усердно защищаемаго. *Дѣйствительныхъ* основаній, однако, въ пользу такого мнѣнія не было приведено, и мы не знаемъ, откуда ихъ можно взять. Несомнѣнно, что Пушкинъ читалъ Коранъ и писалъ стихотворныя подражанія нѣкоторымъ мѣстамъ изъ него, — вотъ единственный положительный и неоспоримый фактъ, сюда относящійся, и понятно, что онъ самъ по себѣ ничего не доказываетъ, такъ какъ столь же несомнѣнно, что Пушкинъ внимательно и съ увле-

ченіемъ читалъ Библію и также пользовался ею для стихотворныхъ подражаній. Значитъ, даже въ томъ предположеніи, что Пушкинскій «Пророкъ» долженъ быть принятъ въ собственномъ смыслѣ, еще нужно рѣшить вопросъ, на кого онъ больше похожъ: на библейскаго пророка, или на Мухаммеда. Но быть *болѣе* похожимъ на послѣдняго онъ не можетъ уже потому, что между нимъ и Мухаммедомъ вовсе нѣтъ никакого сходства. Авторъ оспариваемаго мнѣнія, при всемъ своемъ стараніи, не могъ привести ни одной черты, которая бы ихъ дѣйствительно связывала. Вмѣсто признаковъ специфическихъ и индивидуальныхъ, приводятся критикомъ лишь такіе общіе и неопредѣленные, которые принадлежатъ Мухаммеду столько же, сколько и всякому другому пророку, библейскому или иному, и даже многимъ провиденціальнымъ дѣятелямъ, не имѣвшимъ пророческаго званія [6]. Именно такой общій характеръ имѣютъ двѣ главныя черты сходства съ Мухаммедомъ, найденныя критикомъ у Пушкинскаго «Пророка».

Во-первыхъ, *пустыня*, — съ нея начинается Пушкинское стихотвореніе:

Духовной жаждою томимъ,
Въ *пустынѣ* мрачной я влачился.

Извѣстно, что Мухаммедъ въ началѣ своего поприща удалялся на цѣлые дни въ близкую къ Меккѣ пустыню Хира, гдѣ размышлялъ объ истинной вѣрѣ и сильно тосковалъ и сокрушался о религіозномъ невѣжествѣ своихъ земляковъ-идолопоклонниковъ. Вотъ и готовъ первообразъ для Пушкинскаго «Пророка»! Однако, можно ли найти хоть одного такого «пророка», который не подходилъ бы подъ эти два стиха? Какъ всѣмъ «конямъ ретивымъ» свойственно быстро бѣгать, такъ всѣмъ «пророкамъ» свойственно томиться духовной жа-

[6] Замѣтимъ кстати, что Коранъ не приписываетъ этого званія и самому Мухаммеду, обозначая его всегда какъ *посланника* Божія, значитъ, скорѣе, какъ *апостола*, чѣмъ пророка. Выраженіе: „посланникъ“ Божій (рассуль-Алла) осталось за Мухаммедомъ, какъ его главный титулъ, и въ позднѣйшемъ словоупотребленіи мусульманъ. Для нашего вопроса это, впрочемъ, не имѣетъ значенія, такъ какъ Пушкинъ, читая Коранъ въ тогдашнихъ вольныхъ переводахъ, звалъ Мухаммеда, по старому обычаю, пророкомъ въ своихъ подражаніяхъ Корану и въ примѣчаніяхъ къ нимъ, изъ чего, конечно, не слѣдуетъ, чтобы онъ имѣлъ въ виду *этого* „пророка“ въ особомъ болѣе позднемъ стихотвореніи, не зависящемъ отъ тѣхъ подражаній.

ждой и влачиться въ мрачной пустынѣ: вѣдь этимъ всѣ они и отличаются отъ простыхъ обывателей, которымъ болѣе свойственно томиться жаждою тѣлесною, и которые не столько влачатся въ пустынѣ, сколько ѣздятъ и прогуливаются въ мѣстахъ населенныхъ и освѣщенныхъ. А «пророки», тѣ — всѣ удалялись въ пустыню. Илія и Іоаннъ Креститель тамъ даже пребывали. И кромѣ пророковъ, собственно такъ называемыхъ, многія другія историческія лица, болѣе или менѣе близкія къ пророческому типу, уходили въ пустыню и на болѣе долгіе сроки, чѣмъ Мухаммедъ: — такъ, напримѣръ, Шакъямуни-Будда, апостолъ Павелъ, Іоаннъ Златоустъ, Францискъ Ассизскій, Раймундъ Люллій, даже Игнатій Лойола. На поэтическомъ языкѣ нельзя назвать иначе, какъ пустыней, и то осеннее уединеніе въ глухой русской деревнѣ, гдѣ самого Пушкина посѣщали его лучшія вдохновенія. И мрачное настроеніе испытывалъ въ пустынѣ не одинъ Мухаммедъ. И для Пушкина его любимая пустыня имѣла тяжелую сторону, и лучшимъ вдохновеніямъ предшествовали долгія состоянія унынія и даже отчаянія.

Во-вторыхъ, *ангелъ* — въ Пушкинскомъ «Пророкѣ»:

И шестикрылый серафимъ
На перепутьѣ мнѣ явился.

Относительно Мухаммеда извѣстно изъ Корана, что его посланничество началось съ какого-то особаго явленія, истолкованнаго затѣмъ какъ явленіе ангела. Это явленіе имѣло опредѣленный характеръ кошмара по описанію самого Мухаммеда: кто-то сильно и продолжительно давилъ его среди сна, заставляя прочесть слова въ открытой книгѣ. Послѣ того, какъ Мухаммедъ прочелъ, онъ всталъ и вернулся домой, гдѣ разсказалъ о происшествіи своей женѣ. Вскорѣ затѣмъ онъ имѣлъ другое «видѣніе», но не въ пустынѣ, а у себя въ садовой бесѣдкѣ: онъ видѣлъ на нѣкоторомъ разстояніи какую-то огромную и свѣтлую фигуру, которая также потомъ была признана за ангела, но въ описаніи Мухаммеда это второе явленіе отличается еще большею неопредѣленностью, чѣмъ первое. Неприкрашенный, безыскусственный разсказъ Мухаммеда о бывшихъ ему явленіяхъ «ангела» характеризуетъ его самого съ лучшей стороны, какъ искренняго, правдиваго человѣка. Но то, что ему представилось, такъ же не похоже на «шестикрылаго серафима», какъ его скромное и робкое возвращеніе домой и смущенное объясненіе съ женою мало напоминаетъ предписанный Пушкинскому «Пророку» образъ дѣйствій:

И, обходя моря и земли,
Глаголомъ жги сердца людей!

Шестикрылый серафимъ, и по имени, и по образу. принадлежитъ Библіи (попавши туда по всей вѣроятности изъ Египта), и хотя многое перешло изъ Библіи въ Коранъ, но серафимъ остался нетронутымъ — ясное свидѣтельство того, какъ чуждо было это представленіе Мухаммеду. И ангелы Божіи вообще крайне рѣдко являются въ Коранѣ: для него скорѣе характерны *джинны*, геніи — существа демоническія неопредѣленной нравственной природы. Между тѣмъ, Библія вся полна ангельскими явленіями. «Ангелъ Господень» посылается не только къ пророкамъ, но и къ простымъ людямъ, и не только къ людямъ, но и къ животнымъ. Очевидно, Пушкину не было надобности ходить за ангеломъ въ Коранъ.

Эти двѣ черты (пустыня, ангелъ), не имѣющія ничего характернаго для Мухаммеда, соединяются въ этомъ стихотвореніи съ двумя другими чертами, прямо не позволяющими отождествить Пушкинскаго «Пророка» съ основателемъ ислама. Послѣ того, какъ серафимъ коснулся очей и ушей «пророка», послѣдній получаетъ способность высшаго познанія, — ему открывается тайная жизнь вселенной:

И внялъ я неба содроганье,
И горній ангеловъ полетъ,
И гадъ морскихъ подводныхъ ходъ.
И дольней лозы прозябанье.

Между тѣмъ, Мухаммедъ въ Коранѣ постоянно и настойчиво повторяетъ заявленіе, что Богъ никогда не открывалъ ему никакого знанія вещей сокровенныхъ и вообще ничего кромѣ того, что поручилъ ему: проповѣдовать истину единобожія арабамъ-идолопоклонникамъ. — Далѣе: у Пушкина, въ концѣ стихотворенія, «Божій гласъ» повелѣваетъ пророку, для исполненія его призванія, *обходить моря и земли*. Помимо уже упомянутаго несоотвѣтствія между такимъ повелѣніемъ и дѣйствительнымъ скромнымъ началомъ Мухаммедова посланничества, — всякое отношеніе этого «Божьяго гласа» къ Мухаммеду прямо устраняется многократными и рѣшительными заявленіями арабскаго «апостола», что онъ не былъ посланъ Богомъ ни къ какому другому народу, кромѣ только однихъ арабовъ-идолопоклонниковъ. Всѣ народы, — твердилъ Мухаммедъ, — имѣли своихъ пророковъ, или апостоловъ, открывавшихъ имъ истинную вѣру, —

одни только арабы Хеджаса и Нэджеда еще не имѣли такого откровенія и блуждаютъ во тьмѣ невѣдѣнія о единомъ Богѣ; и вотъ Богъ посылаетъ къ нимъ его, Мухаммеда, только къ нимъ и только съ этою проповѣдью единобожія. Пушкинъ не только читалъ Коранъ, но и *вчитывался* въ него, какъ видно изъ его подражаній, и слѣдовательно онъ никакъ не могъ пропустить тѣ многочисленныя мѣста этой книги, гдѣ Мухаммедъ рѣшительно отказывается отъ всякихъ притязаній какъ на проникновеніе въ тайны всемірной жизни, такъ и на универсальность своего посланничества. Нашъ поэтъ навѣрное замѣтилъ эти мѣста, и слѣдовательно, если бы онъ дѣйствительно хотѣлъ въ своемъ «Пророкѣ» изобразить именно Мухаммеда, то, конечно, не допустилъ бы такихъ противорѣчащихъ этой задачѣ стиховъ. Да и зачѣмъ бы понадобилось Пушкину въ 1826 году давать завѣдомо невѣрное изображеніе Мухаммедова посланничества, когда въ 1824 году онъ уже изобразилъ его въ чертахъ вѣрныхъ? Въ самомъ дѣлѣ, первое изъ его подражаній Корану оканчивается такимъ Божьимъ голосомъ къ Мухаммеду:

Мужайся жъ, презирай обманъ,
Стезею правды бодро слѣдуй,
Люби сиротъ и мой Коранъ
Дрожащей твари проповѣдуй.

Вотъ это дѣйствительно то, что нужно: это дѣйствительно близко къ мысли и языку Мухаммеда. «Презирай обманъ», «люби сиротъ» — это буквально. Но, чтобы оцѣнить всю вѣрность послѣдняго стиха, хотя онъ и не букваленъ, нужно вспомнить разсказъ Мухаммеда о томъ, какъ однажды на дорогѣ его окружила толпа джинновъ-идолопоклонниковъ; замѣтивъ ихъ, онъ сталъ имъ проповѣдовать единаго истиннаго Бога, и *джинны съ трепетомъ слушали его*. Если подъ «дрожащею тварью» разумѣть, какъ и слѣдуетъ, арабовъ-идолопоклонниковъ *вмѣстѣ съ ихъ джиннами*, то дѣйствительное повелѣніе Божіе Мухаммеду получитъ въ Пушкинскомъ стихѣ самое вѣрное и полное свое выраженіе. И зачѣмъ же послѣ этого относить къ Мухаммеду небывалый и невозможный въ такомъ примѣненіи Божій гласъ: «и, обходя моря и земли, глаголомъ жги сердца людей»? Эти, сами по себѣ превосходные два стиха — при мнимомъ тождествѣ Пушкинскаго «Пророка» съ Мухаммедомъ — звучатъ фальшиво. Они заразъ и слишкомъ широки, и слишкомъ узки: зачѣмъ обходить моря и земли, когда велѣно оставаться здѣсь на мѣстѣ, среди своего на-

рода, и зачѣмъ «сердца людей», когда въ этомъ народѣ, къ которому посланъ проповѣдникъ, кромѣ людей есть и джинны?

Пушкинъ *всегда* — и ранѣе, въ пору «Руслана и Людмилы», и позднѣе — въ «Каменномъ гостѣ» и въ «Русалкѣ» — охотно раскрывалъ двери поэзіи для стихіи *фантастической*, въ которой онъ, какъ и всѣ великіе поэты безъ исключенія, чуялъ реальную основу; но Пушкинъ *никогда* не допускалъ въ поэзіи элемента фальши, искусственнаго искаженія живой правды чертами внутренно-неправдоподобными. Мухаммедъ, проповѣдующій единаго Бога передъ «дрожащею тварью» джинновъ, хорошо ему знакомыхъ, — такой Мухаммедъ можетъ быть со стороны названъ фантастомъ, но, несомнѣнно, это есть тотъ самый настоящій, живой Мухаммедъ, котораго знаетъ исторія, который оставилъ намъ Коранъ и остался въ немъ. Между тѣмъ, Мухаммедъ, обходящій невѣдомыя ему моря и земли, чтобы жечь сердца *людей вообще*, явился бы Мухаммедомъ не только небывалымъ, но и внутреннно-фальшивымъ, безтолково сочиненнымъ и ни къ чему ненужнымъ. Такого Мухаммеда могли бы придумать Озеровъ, или Кукольникъ, но никакъ не Пушкинъ.

VI.

Достаточно ясно, кажется, что геніальное созданіе Пушкинскаго «Пророка» не можетъ имѣть никакого прямого положительнаго отношенія къ Мухаммеду, котораго самъ Пушкинъ передъ тѣмъ совершенно иначе изобразилъ въ цѣлой группѣ прекрасныхъ стихотвореній. Они относятся къ 1824 году, «Пророкъ» — къ 1826; а какъ разъ между этими двумя датами — на 1825 годъ — приходится время усиленнаго чтенія Библіи, отмѣченнаго и двумя стихотворными подражаніями ей. Такимъ образомъ «Пророкъ» отдѣленъ отъ Корана Библіей, которая и должна была оказать на это стихотвореніе ближайшее и сильное воздѣйствіе. Прямо подражалъ Пушкинъ только одной изъ священныхъ книгъ, именно «Пѣсни Пѣсней», но несомнѣнно, что въ ту же эпоху онъ много читалъ и другія части Библіи, особенно пророческія, и мы видимъ дѣйствительно, что это недавнее чтеніе, какъ и слѣдовало ожидать, наложило на его «Пророка» самую явственную и свѣжую печать. Кромѣ библейскаго образа шестикрылаго серафима, въ основѣ своей взято изъ Библіи и послѣднее дѣйствіе этого посланника Божія:

И онъ мнѣ грудь разсѣкъ мечомъ,
И сердце трепетное вынулъ,
И угль, пылающій огнемъ,
Во грудь отверстую водвинулъ.

Библіи принадлежитъ и общій тонъ стихотворенія, невозмутимо величавый, что-то недосягаемо возвышенное. И какъ ясно отличается этотъ тонъ отъ кипучаго, нервнаго краснорѣчія Корана, также прекрасно переданнаго поэтомъ въ его «Подражаніяхъ»! И самый грамматическій складъ еврейской рѣчи, бережно перенесенный въ греческую, а оттуда въ церковно-славянскую Библію, удивительно выдержанъ въ нашемъ стихотвореніи. Отсутствіе придаточныхъ предложеній, относительныхъ мѣстоименій и логическихъ союзовъ при нераздѣльномъ господствѣ союза *и* (въ тридцати стихахъ онъ повторяется двадцать разъ) настолько приближаютъ здѣсь Пушкинскій языкъ къ библейскому, что для какого-нибудь талантливаго гебраиста, я думаю, ничего бы не стоило дать точный древне-еврейскій переводъ этого стихотворенія.

Итакъ, по формѣ мы, безъ сомнѣнія, имѣемъ здѣсь дѣло съ удачнѣйшимъ, безукоризненнымъ подражаніемъ Библіи. Но что сказать о содержаніи этого стихотворенія? Конечно, мы не найдемъ въ немъ того опредѣленнаго противорѣчія съ Библіей, въ какомъ оно находится съ Кораномъ, гдѣ говорится: *нѣтъ* по тѣмъ самымъ пунктамъ, по которымъ въ стихотвореніи стоитъ: *да.* Между содержаніемъ этого стихотворенія и содержаніемъ библейской пророческой идеи противорѣчія нѣтъ, но есть отсутствіе внутренняго совпаденія — дѣло идетъ не объ одномъ и томъ же. Пушкинскій «Пророкъ» испытываетъ, слышитъ и говоритъ не противоположное, но совсѣмъ другое, по существу отличное отъ того, что испытывалъ, слышалъ и говорилъ настоящій библейскій пророкъ — Амосъ или Іезекіиль, Исаія или Іеремія — и всѣ, сколько ихъ ни было, отъ загадочнаго Валаама до загадочнаго Даніила.

Я долженъ здѣсь опять указать на тѣ же два пункта: 1) открывающееся «пророку» новое проникновеніе въ тайны всемірной жизни и 2) отвлеченный универсализмъ его «пророческаго» призванія.

Во-первыхъ. Если еврейскіе пророки не заявляли такъ рѣшительно, какъ Мухаммедъ, что имъ не открыто никакихъ тайнъ природы, то это вѣдь потому, что съ нихъ никто и не спрашивалъ этихъ тайнъ, какъ требовали ихъ отъ Мухаммеда искушавшіе его корей-

шиты. Но что и еврейскіе пророки не имѣли никакого притязанія на это новое высшее познаніе — достаточно ясно изъ ихъ писаній. Если и говорится здѣсь въ одномъ мѣстѣ, что новое познаніе нѣкогда какъ море покроетъ всю землю, — то, во-первыхъ, это относится къ будущему пришествію Мессіи и къ новому возрожденному состоянію Израиля и всего человѣчества, а не утверждается пророкомъ какъ фактъ его личнаго опыта: начатокъ высшаго знанія былъ, конечно, и у самихъ пророковъ, но — и это во-вторыхъ — само это знаніе, какъ у нихъ, такъ и у будущаго человѣчества, о которомъ они возвѣщали, не имѣетъ ничего общаго съ проникновеніемъ въ подводный ходъ морскихъ гадовъ, ни въ прозябаніе лозы, ни даже въ летаніе ангеловъ и въ содроганіе неба: это новое знаніе не есть высшая біологія, или космологія, а только высшая теологія: *видѣніе Ягвэ* — и ничего болѣе.

Настоящіе библейскіе пророки менѣе всего интересовались порядкомъ природной жизни хотя бы въ самыхъ глубокихъ ея основахъ, хотя бы въ самыхъ возвышенныхъ ея явленіяхъ; нужно было двойное давленіе эллинской и египетской стихіи въ александрійскую эпоху, чтобы возбудить въ отдѣльныхъ евреяхъ интересъ къ міровому строю, и если впослѣдствіи каббалисты усматривали уже у пророка Іезекіиля тайное ученіе *(содъ)* о круговращеніи душъ, міровъ и божественныхъ сферъ *(меркаба — колесница)*, то самъ Іезекіиль былъ тутъ, по всему вѣроятію, ни душою, ни тѣломъ не виноватъ. Во всякомъ случаѣ, для типичнаго еврейскаго пророка, какъ и для халдейскаго царя (въ книгѣ Даніила), высшій вопросъ знанія былъ одинъ: *что будетъ послѣ сего?*

Главный предметъ ихъ умственнаго интереса, какъ и ихъ сердечной заботы, — не въ области природы, а въ области *исторіи*. Вотъ почему пророческія писанія въ Библіи, не менѣе историческихъ, полны собственными именами лицъ и народовъ. Самая наглядная черта различія между исторіей и природой — въ томъ, что первая вся держится собственными именами, тогда какъ для второй имѣютъ значеніе только имена нарицательныя. Можно ли передать правдиво рѣчь еврейскаго пророка безъ всякихъ собственныхъ именъ?

И если бы вдохновеніе побудило Пушкина возсоздать подлинный образъ дѣйствительнаго библейскаго пророка, то онъ, конечно, вложилъ бы въ его уста настоящую, не по формѣ только, но и по содержанію пророческую рѣчь Библіи, гораздо болѣе, чѣмъ рѣчь араба,

насыщенную историческимъ элементомъ и его выраженіемъ — собственными именами. И библейское стихотвореніе Пушкина, подобно самой Библіи, пестрѣло бы собственными именами — Израиля и Ассура, Мицраима и Эдома, Моаба и Аммона. Неужели Пушкинъ, читая Библію и восхищаясь ею, не понималъ ея основного смысла, не замѣтилъ, что ея существенный характеръ и интересъ — въ богочеловѣческой исторіи, а не въ природѣ и не въ отвлеченной нравственности? А если замѣтилъ и понялъ, то какъ могло случиться, что въ 1826 году Пушкинъ потерялъ ту способность, которою уже обладалъ два года тому назадъ — способность возсозданія живыхъ историческихъ образовъ? Вѣдь Мухаммедъ въ «Подражаніяхъ Корану» гораздо ярче, живѣе и историчнѣе «пророка» въ стихотвореніи этого имени, — если предположить, что дѣло идетъ о библейскомъ пророкѣ. У такого пророка, наслѣдника долгаго историческаго процесса, опредѣленный историческій характеръ долженъ бы, однако, выступать сильнѣе, нежели у Мухаммеда, явившагося среди полудикаго, уединеннаго племени, чтобы еще только *начать* его исторію. Между тѣмъ, въ «Подражаніяхъ Корану» Пушкинъ переноситъ насъ на историческую почву:

А вы, о, гости Магомета... — И т. д.

И затѣмъ:

Онъ милосердъ: Онъ Магомету
Открылъ сіяющій Коранъ.
Да притечемъ *и мы* ко свѣту,
И да падетъ съ очей туманъ...

— тогда какъ «Пророкъ», несмотря на библейскую форму, находится въ какой-то неопредѣленной и анонимной средѣ: во всемъ стихотвореніи ни одного собственнаго имени, а говорится только о морскихъ гадахъ да небесныхъ ангелахъ, и все это можетъ быть превосходнымъ, каково оно и есть, лишь при условіи не изображать библейскаго пророка, не передавать его рѣчи.

Во-вторыхъ. То же должно сказать и о заключительныхъ стихахъ: и они совсѣмъ не подходятъ къ предполагаемой библейской темѣ. Прямое призваніе всѣхъ еврейскихъ пророковъ относилось *не къ людямъ вообще*, а къ еврейскому народу, и универсализмъ ихъ былъ не отвлеченнымъ и предвзятымъ, а представлялъ живое перерастаніе національной религіозной идеи, ея реальное расширеніе въ

идею всемірно-религіозную, при чемъ живымъ средоточіемъ до конца оставалось національное «я» Израиля. Богъ въ Библіи никогда не повелѣвалъ своимъ пророкамъ обходить моря и земли, а напротивъ, возвѣщалъ черезъ нихъ, что всѣ народы сами придутъ къ Израилю. Любопытно, что единственный пророкъ, пустившійся было въ морское плаваніе — Іона, — сдѣлалъ это не въ силу повелѣнія Божія, а какъ разъ наоборотъ, вопреки волѣ Божіей, убѣгая отъ даннаго ему свыше посланничества; посылался же онъ не къ людямъ вообще, а къ жителямъ Ниневіи, столицы той міровой державы, отъ которой ближайшимъ образомъ зависѣла судьба царства израильскаго. При всей загадочности такой миссіи, какъ и прочаго содержанія этой любопытной священной былины, ясно, что и въ ней пророческое сознаніе хотя является свободнымъ отъ національной замкнутости и исключительности (что несомнѣнно и было на самомъ дѣлѣ), но ничуть не лишеннымъ національнаго средоточія, какимъ и для Іоны оставался Израиль.

Откровеніе, которое получали дѣйствительные пророки, вообще, относилось всегда къ судьбамъ народовъ, и у пророковъ библейскихъ сосредоточивалось на судьбѣ избраннаго народа Божія. Этому *историческому* характеру пророческаго *откровенія* соотвѣтствовалъ такой же характеръ той *миссіи*, которая давалась имъ свыше: они должны были возвѣщать Израилю, а по связи съ нимъ и другимъ народамъ, чего требуетъ отъ нихъ Богъ въ данный историческій моментъ и что ожидаетъ ихъ въ случаѣ сопротивленія волѣ Божіей. Это есть существенная основа и собственное содержаніе пророческаго служенія, то, что всегда въ немъ присутствуетъ, хотя можетъ болѣе или менѣе расширяться въ разныя стороны. Внѣ этой основы можно быть моралистомъ, мудрецомъ, чѣмъ угодно, но только не пророкомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. Между тѣмъ, ничего подобнаго историческому библейскому содержанію мы не находимъ въ «Пророкѣ» Пушкина. Откровеніе, имъ полученное, относится не къ судьбамъ и движеніямъ народовъ, не къ дѣятелямъ исторіи, а къ подводному ходу морскихъ гадовъ и къ другимъ существамъ низшей и высшей природы. А повелѣніе, которое ему свыше дается, имѣетъ характеръ отвлеченно-нравственный, безразлично-универсальный, относясь опять таки не къ опредѣленнымъ субъектамъ историческимъ, — личнымъ или собирательнымъ, а къ людямъ вообще:

Исполнись волею моей...

Но въ чемъ же эта воля?

И, обходя моря и земли,
Глаголомъ жги сердца людей...

Но какимъ же глаголомъ, — глаголомъ *о чемъ?* Вѣдь пріобрѣтенное пророкомъ знаніе о морскихъ гадахъ и прочемъ, хотя бы самое глубокое и проникновенное, не имѣетъ *жгучаго* свойства, а ни на какое другое содержаніе проповѣди нѣтъ намека.

Если бы въ этомъ стихотвореніи имѣлось въ виду дать образъ пророка въ собственномъ смыслѣ, то оно страдало бы сплошь крайнею неясностью, противо-художественною неопредѣленностью, а отчасти и несообразностью. Между тѣмъ, оно безспорно прекрасно отъ начала до конца. Значитъ, его смыслъ — другой.

VII.

Всякій настоящій пророкъ имѣетъ исторически-опредѣленное призваніе; Пушкинскій «Пророкъ» никакого опредѣленнаго призванія не имѣетъ; въ его образѣ и въ его рѣчи нѣтъ ни малѣйшей исторической черты; слѣдовательно, онъ — не настоящій пророкъ. Это такъ же вѣрно, какъ то, что Пушкинъ — настоящій поэтъ. Кого же онъ далъ намъ въ своемъ «Пророкѣ»? Уже давно было угадано и простыми читателями Пушкина, и критиками, что это — идеальный образъ истиннаго *поэта* въ его сущности и высшемъ призваніи. Я не знаю, кто первый сталъ оспаривать нѣчто столь очевидное; приходится, однако, устранить возраженія, созданныя невнимательностью и несообразительностью.

«Зачѣмъ бы Пушкинъ нарядилъ поэта въ неподобающій ему библейскій костюмъ, зачѣмъ онъ изобразилъ его не тѣмъ, что онъ есть въ дѣйствительности, а тѣмъ, чѣмъ онъ не былъ и быть не могъ?» — Этотъ вопросъ значитъ въ сущности: зачѣмъ Пушкинъ изобразилъ поэта поэтически, а не прозаически, — въ видѣ современнаго литератора? Въ отвѣтъ на это достаточно указать на тѣ близкіе случаи, гдѣ Пушкинъ даетъ поэту еще менѣе свойственный ему видъ, представляя его то какъ жреца языческаго бога Аполлона, то какъ простое, обыкновенное *эхо*.

Впрочемъ, именно въ виду того, что Пушкинъ для идеи поэта пользуется всякими символическими образами, мы должны признать

особенное значеніе за тѣмъ фактомъ, что въ 1826 году Пушкинъ какъ разъ находился въ тѣхъ условіяхъ, при которыхъ въ минуту творчества его поэтическое самосознаніе всего естественнѣе выразилось въ грандіозномъ образѣ древняго пророка.

1826 годъ былъ важнымъ годомъ въ жизни Пушкина, какъ поэта. Будучи уже хронологически точною серединой, дѣлящею двадцатилѣтнюю поэтическую дѣятельность Пушкина (1816—1836) на двѣ равныя половины, этотъ годъ совпалъ съ большимъ переломомъ, и внѣшнимъ, и внутреннимъ, въ его судьбѣ. Безъ всякаго искательства, которое было бы унизительно для его достоинства, какъ человѣка и писателя, Пушкинъ былъ освобожденъ отъ продолжительной государственной опалы, которою онъ начиналъ сильно тяготиться. Возстановленный въ своемъ полноправіи и лично обласканный новымъ государемъ, впечатлительный поэтъ испыталъ то бодрое, повышенное настроеніе, которое вскорѣ затѣмъ выразилось въ стансахъ:

Въ надеждѣ славы и добра,
Гляжу впередъ я безъ боязни...

При томъ онъ имѣлъ право признать себя именно за пророка, или, по крайней мѣрѣ, вѣщуна, въ виду того положительнаго и опредѣленнаго предсказанія, которое онъ сдѣлалъ въ 1825 году и которое въ точности исполнилось въ 1826 году:

Пора и мнѣ... Пируйте, о, друзья!
Предчувствую отрадное свиданье;
Запомните жъ поэта предсказанье:
Промчится годъ — и съ вами снова я!
Исполнится завѣтъ моихъ мечтаній;
Промчится годъ — и я явлюся къ вамъ!

Къ повышенному настроенію, вызванному извнѣ, присоединилась и внутренняя перемѣна, связанная съ двухлѣтнимъ уединеніемъ Пушкина въ деревнѣ. Какъ человѣкъ по темпераменту живой, экспансивный, общительный, онъ тяготился этимъ уединеніемъ, но какъ поэтъ — онъ обязанъ ему зрѣлостью своего генія. Если прежнія невольныя странствія на югѣ — Бессарабія, Одесса, Крымъ — дали ему обильный запасъ разныхъ впечатлѣній, то послѣднее двухлѣтнее заключеніе въ глухой сѣверной деревнѣ образовало и укрѣпило въ немъ самостоятельный творческій даръ. «Ты геній свой воспитывалъ въ тиши», — обращается онъ къ Дельвигу. Это дружеское преувели-

ченіе, дѣлающее честь сердцу Пушкина, было бы точною истиною въ примѣненіи къ нему самому. Во всякомъ случаѣ, и само по себѣ ясно, и многократными свидѣтельствами Пушкина подтверждается, что поэтическій геній воспитывается въ тиши, а не на толкучемъ рынкѣ темнаго свѣта. Какъ видно уже изъ хронологическаго перечня поэтическихъ произведеній Пушкина, его «изгнаніе» было самымъ плодотворнымъ временемъ для его поэзіи. Онъ вышелъ изъ своего заключенія, имѣя за собою опытъ двухлѣтняго усиленнаго творчества. Повышенное житейское настроеніе совпало съ могучимъ подъемомъ поэтическаго самосознанія; среди внѣшнихъ стѣсненій онъ яснѣе прежняго позналъ внутреннюю свободу творчества, и призваніе его, какъ поэта, стало представляться ему въ чертахъ грандіозныхъ. Въ одну изъ вдохновенныхъ минутъ это представленіе воплотилось въ библейскомъ образѣ «пророка». Посмотримъ, что говоритъ намъ это стихотвореніе о значеніи поэзіи.

VIII.

Духовной *жаждою* томимъ,
Въ *пустынѣ* мрачной я влачился...

Въ этихъ двухъ стихахъ указано все, что требуется со стороны истиннаго поэта. Отъ него не требуется никакого дѣйствія и никакого *опредѣленнаго* и *предвзятаго* утвержденія о чемъ бы то ни было. Онъ долженъ быть нищъ духомъ, его душа должна быть такъ же пуста, какъ та пустыня, куда его тянетъ. И эта пустота души не только не дѣлаетъ его «пустымъ человѣкомъ», но составляетъ основную противоположность между нимъ и дѣйствительно пустыми людьми, которыхъ первый признакъ есть незнаніе о своей пустотѣ. Да какъ имъ и знать о ней, когда они такъ явно *полны* — въ смыслѣ Пушкинской эпиграммы:

Да ты чѣмъ полонъ, шутъ нарядный?
А, понимаю: самъ собой, —
Ты полонъ дряни, милый мой.

Всегда занятые и вполнѣ довольные этою и прочею дрянью, такіе люди въ началѣ, когда слава истиннаго поэта еще не утверждена потомствомъ, признаютъ его виновнымъ въ пустотѣ, хотя и заслуживающимъ снисхожденія:

— Хоть, впрочемъ, онъ поэтъ изрядный,
Эмилій человѣкъ *пустой*, —

а впослѣдствіи ихъ внуки, охотно принявъ fait accompli, съ услужливою торопливостью удѣляютъ прославленному человѣку отъ своей полноты.

Пустота истиннаго поэта жаждетъ, конечно, иного наполненія. Все то житейское содержаніе, что наполняетъ сердца и умы занятыхъ людей, весь ихъ міръ долженъ стать для истиннаго поэта пустынею мрачной — болѣе мрачною и пустою, чѣмъ та, въ которой онъ влачится, и которая даетъ ему убѣжище отъ мнимой и суетной полноты жизни, и внѣшнее условіе для будущаго утоленія его духовной жажды. Онъ ничего не дѣлаетъ, ничѣмъ не занятъ, не сочиняетъ никакого новаго, своего содержанія — изъ своей пустоты, не думаетъ оплодотворить свою душу отъ пустыннаго вѣтра главы своей, — *жаждетъ* духовнаго удовлетворенія и *влачится* къ нему. Съ *его* стороны больше ничего и не требуется: алчущіе и жаждущіе насытятся . . .

И шестикрылый Серафимъ на перепутьѣ мнѣ явился.

«На перепутьѣ» — черта автобіографическая: на жизненномъ перепутьѣ Пушкина въ 1826 году, между прошлыми мечтами и надеждами будущаго, явился многокрылый духъ вѣчной свободной поэзіи. Тотъ геній чистой красоты, о которомъ ему прежде мимолетно напоминали случайныя встрѣчи съ живыми образами прекраснаго, явился теперь самъ, и не какъ мимолетное видѣніе, а какъ вѣрный благодѣтель, — явился, коснулся его и открылъ ему . . . не новыя какія-нибудь, невиданныя и неслыханныя чудеса и тайны, — нѣтъ, онъ только открылъ его глаза и уши:

Перстами легкими, какъ сонъ,
Моихъ зѣницъ коснулся онъ:
Отверзлись вѣщія зѣницы,
Какъ у испуганной орлицы;
Моихъ ушей коснулся онъ,
И ихъ наполнилъ шумъ и звонъ.

Новыхъ чувствъ не даетъ геній поэту; онъ только усиливаетъ, возводитъ на высшую ступень прежнія чувства, дѣлаетъ поэта духовно болѣе *зоркимъ* и болѣе *чуткимъ*? И что же онъ воспринимаетъ этою новою чуткостью? Опять таки ничего небывалаго; повышенныя, перерожденныя чувства не помогаютъ ему сочинять то, чего

нѣтъ, выдумывать что-нибудь *новое*, а только помогаютъ ему лучше видѣть и слышать то, что всегда есть:

И внялъ я неба содроганье,
И горній ангеловъ полетъ,
И гадъ морскихъ подводныхъ ходъ,
И дольней лозы прозябанье.

Все, что есть на небесахъ и на землѣ, изначала положенное Предвѣчнымъ и въ шесть творческихъ дней устроенное, — все это шестикрылый геній открываетъ вниманію поэта. Онъ даетъ ему слышать не то, чего нѣтъ, или не было. а то, что ускользаетъ отъ грубаго чувства:

И сталъ я слышать съ этихъ поръ,
Что для другихъ неуловимо. *(А. Толстой.)*

Все и такъ существующее, всякому извѣстное, но не такъ, какъ оно извѣстно, а въ вѣчной силѣ своего образа, насквозь просвѣтленное все, до послѣдней пылинки, стоитъ передъ духовнымъ воспріятіемъ поэта:

Этотъ листокъ, что засохъ и свалился,
Золотомъ вѣчнымъ горитъ въ пѣснопѣньи. *(Фетъ.)*

Вотъ это вѣчное золото, которымъ у Бога горитъ все существующее, — его-то и показалъ Серафимъ поэту, въ немъ-то и сущность поэзіи.

Но что же такое вдругъ случилось? Отчего этотъ Серафимъ, божественно-невозмутимый и женственно-нѣжный, съ перстами легкими, какъ сонъ, вдругъ, вмѣсто божественной невозмутимости, начинаетъ проявлять невозмутимость опытнаго хирурга, а женственную нѣжность замѣняетъ свирѣпостью краснокожаго индѣйца?

И онъ къ устамъ моимъ приникъ,
И вырвалъ *грѣшный* мой языкъ,
И *празднословный, и лукавый*...

Откуда вдругъ взялись эти категоріи порядка нравственнаго?

И жало мудрыя змѣи
Въ уста замершія мои
Вложилъ *десницею кровавой*

Откуда это превращеніе перстовъ легкихъ, какъ сонъ, въ кровавую десницу? Впрочемъ, если бы Серафимъ просто вырвалъ языкъ у пророка, естественно запачкавшись при этомъ кровью, и Пушкинъ

передалъ бы этотъ фактъ безъ всякаго объясненія, то наши эстеты и гиперэстеты нашли бы тутъ новый поводъ для восхищенія и для причисленія Пушкина къ *своимъ:* вотъ, молъ, до какой степени поэтъ былъ проникнутъ идеей новой красоты, которая выше различія добра и зла, — что даже Серафима заставляетъ злодѣйствовать, и при томъ безо всякихъ угрызеній совѣсти — не Борису Годунову или Сальери чета! Но бѣда въ томъ, что дѣйствіе Серафима имѣетъ у Пушкина внутренній смыслъ, и при томъ самый непріятный для гиперэстетической тенденціи: языкъ вырывается не ради красоты этого хирургическаго «жеста», а ради *пользы,* и при томъ — что еще ужаснѣе — ради пользы нравственной: грѣшный, празднословный и лукавый языкъ человѣческихъ страстей и слабостей нужно замѣнить жаломъ сосредоточеннаго и мудраго слова.

Если бы Пушкинъ остановился на половинѣ стихотворенія — на «дольней лозы прозябанье», — то онъ заслужилъ бы всецѣлое одобреніе эстетовъ, тѣхъ сравнительно безобидныхъ между ними, которыхъ заблужденіе состоитъ именно лишь въ томъ, чтобы половину принимать за цѣлое. Небесный геній возводитъ избранника — пророка по формѣ, поэта по существу — въ область чистой поэзіи, въ міръ вѣчной и всеобъемлющей красоты, озаряющей своимъ сіяніемъ всякое бытіе, отъ ангела до гада, отъ движенія небесныхъ сферъ до незамѣтно прозябающаго растенія. Чего же еще? Что можно къ этому прибавить? Если бы Пушкинъ прибавилъ только кровавыя дѣйствія Серафима, безъ ихъ нравственнаго основанія, онъ заслужилъ бы искренній восторгъ тѣхъ неистовыхъ гиперэстетовъ, которые отъ идеи безразличія добра и зла перешли къ сатаническому почитанію «прекраснаго» *злодѣйства,* «святой» *жестокости,* «небеснаго» *звѣрства.*

Но Пушкинъ не былъ ни гиперэстетомъ, ни даже эстетомъ, а просто поэтическимъ геніемъ; поэтому онъ не могъ угодить ни тѣмъ, ни другимъ; зато угодилъ истинѣ.

Тутъ, въ переходѣ отъ горнихъ ангеловъ и отъ дольней лозы, отъ всего, что слѣдуетъ созерцать и слышать, къ лукавому языку, котораго не должно ни созерцать, ни слушать, а нужно вырвать, — въ изображеніи этого перехода сказалась вся истинная геніальность Пушкина и его значеніе какъ чистаго, безпримѣснаго поэта. Если бы онъ писалъ это стихотвореніе отъ своего ума и чувства, вторая половина была бы, во всякомъ случаѣ, мягче. Моральный ригоризмъ

вовсе не былъ въ натурѣ Пушкина, въ его личномъ характерѣ. Кажется, никто еще не упрекалъ Пушкина въ томъ, чтобы онъ преднамѣренно ставилъ себѣ или другимъ слишкомъ строгiя нравственныя требованiя. Но онъ былъ чистый *поэтъ* — и только; чистый поэтъ имѣетъ своимъ предметомъ чистую красоту и — ничего болѣе; а красота сама по себѣ, по самому существу своему, по внутренней природѣ своей, есть *ощутительная* форма истины и добра. Отдѣлить ее отъ нихъ можно только насильно и искусственно; отнять ихъ у нея значитъ лишить ее не посторонняго чего-нибудь, а ея собственнаго внутренняго содержанiя.

Красота просвѣтляетъ все существующее; но вѣдь этотъ ея свѣтъ есть вѣчная истина. Просвѣтляя все, что есть, чистая красота оставляетъ за всѣмъ его собственное существенное качество, и, слѣдовательно, если искусство служитъ чистой красотѣ, то оно должно брать все существующее въ его истинѣ. Въ элементарныхъ случаяхъ это совершенно ясно и безспорно. Если художникъ станетъ изображать прямое какъ кривое, круглое какъ квадратное, если въ какомъ-нибудь тѣлесномъ образѣ то, что выше, онъ поставитъ ниже, и то, что назади, переставитъ впередъ, — если, напримѣръ, живописецъ изобразитъ человѣка съ носомъ выше лба, и грудь переставитъ назадъ, а спину впередъ, то, погрѣшая прежде всего противъ истины, онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ, погрѣшитъ противъ красоты, произведя нѣчто безобразное. Значитъ, художнику достаточно быть вѣрнымъ красотѣ, а она уже сама сдѣлаетъ его произведенiя сообразными истинѣ по своему внутреннему сродству съ нею.

Но если это такъ въ тѣхъ случаяхъ, когда художество возсоздаетъ образы мiра физическаго, то откуда возьмется иное отношенiе къ мiру нравственному? Если предметы нашего чувственнаго воззрѣнiя — формы математическiя — подлежатъ красотѣ и искусству въ своемъ собственномъ качествѣ — прямое какъ прямое и кривое какъ кривое, кругъ какъ кругъ и треугольникъ какъ треугольникъ, и для красоты вовсе не безразлично, принимается ли данный предметъ за самого себя или за что-нибудь другое и противоположное, — то откуда же вдругъ явится такое безразличiе относительно категорiй нравственнаго порядка? Красотѣ подлежитъ все, что существуетъ. Ей подлежатъ и прямыя и кривыя линiи, ибо и тѣ и другiя существуютъ. Но вотъ чего вовсе не существуетъ, и что, слѣдовательно

не можетъ принять и форму красоты, это — безразличіе между прямотою и кривизною, такъ чтобы можно было по произволу брать кривое какъ прямое и прямое какъ кривое; и еще менѣе возможно изобразить такую кривизну, которая была бы прямѣе прямоты. Красотѣ подлежатъ и добро и зло, такъ какъ и то и другое существуетъ; но вотъ чего вовсе не существуетъ и что, значитъ, не можетъ принять форму красоты, это — безразличіе между добромъ и зломъ, такъ чтобы можно было считать ихъ одно за другое; и еще менѣе возможно прекрасно изобразить такое зло, которое было бы предпочтительнѣе, лучше, добрѣе добра. Послѣ этого оставалось бы только искать того безобразія, которое было бы прекраснѣе красоты.

IX.

Міръ физическій, въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, — міръ ангеловъ и гадовъ, — представляется для поэзіи непосредственно какъ предметъ усиленнаго, повышеннаго и углубленнаго *вниманія* — въ интересѣ чисто-созерцательномъ, при чемъ, однако, уже и этотъ міръ, будучи міромъ естественныхъ *различій*, не допускаетъ безразличнаго отношенія къ себѣ со стороны поэта (или художника вообще), — въ томъ смыслѣ, что если художникъ кисти или слова изобразитъ прямой полетъ ангела какъ кривое пресмыканіе гада, и наоборотъ, то онъ погрѣшитъ противъ истины, а тѣмъ самымъ и противъ красоты, — произведетъ нѣчто ложное и безобразное. Міръ нравственный, міръ свободнаго добра и зла, по самому своему существенному качеству уже сразу предстоитъ и поэзіи не какъ предметъ созерцательнаго *вниманія* только, но и какъ предметъ жизненнаго *рѣшенія;* ибо онъ по существу своему есть міръ не различія только, но и *противоборства.* Кривая и прямая линія различаются другъ отъ друга, но не борются между собою; добро и зло, правда и лукавство не останавливаются на теоретическомъ различіи, а по необходимости вступаютъ въ дѣятельную борьбу; это для нихъ совершенно существенно: если бы зло не противоборствовало добру, то оно не было бы зломъ, а было бы лишь натуральнымъ явленіемъ, какъ кривая линія или морской гадъ; но вѣдь оно въ дѣйствительности вступаетъ въ борьбу съ добромъ, показывая себя какъ дѣйствительное нравственное зло и тѣмъ открывая и добро какъ такое въ нравственномъ его качествѣ; а безъ противоборства злу добро остава-

лось бы только естественнымъ образомъ бытія, какъ прямая линія или какъ парящій въ небесахъ ангелъ.

Но вѣдь нравственное добро и зло въ ихъ собственномъ качествѣ существуютъ въ дѣйствительности, а слѣдовательно составляютъ и предметъ поэзіи именно въ *этомъ* нравственномъ качествѣ. Странно было бы поэту внимательно созерцать морскихъ гадовъ и небесныхъ ангеловъ и закрывать глаза на человѣческую жизнь, насквозь проникнутую нравственными категоріями, всю состоящую изъ относительнаго движенія по всѣмъ степенямъ злодѣйства и добродѣтели, между двумя неподвижными полюсами добра и зла. Ангелы небесные, въ своемъ горнемъ полетѣ, и гады морскіе, въ своемъ подводномъ ходѣ, пребываютъ нравственно неподвижны, безъ внутреннихъ перемѣнъ, а потому и со стороны поэта требуютъ только невозмутимаго вниманія; жизнь человѣческая опредѣляется внутреннимъ нравственнымъ движеніемъ въ ту или другую сторону — или подвигомъ добра, или злодѣяніемъ, — а потому и отъ настоящаго объективнаго поэта требуетъ, кромѣ созерцанія, — нравственной оцѣнки, внутренняго движенія — симпатіи или антипатіи. Вѣдь и злодѣйства и подвиги добра существуютъ дѣйствительно въ этой самой своей нравственной противоположности, и настоящій поэтъ, воспринимающій и передающій другимъ то, что есть, никакъ не можетъ отвлечься отъ существеннаго противоборства добра и зла. Зло существуетъ дѣйствительно, но по необходимости какъ отрицаемое и уничтожаемое. Поэтъ одинаково отступилъ бы отъ истины, и тѣмъ самымъ отъ красоты, и въ томъ случаѣ, если бы онъ принялъ и изобразилъ зло какъ уничтоженное *теперь*, а также и въ томъ, если бы онъ не призналъ въ немъ отрицаемаго и уничтожаемаго. Внимательно созерцая кривой ходъ ползущаго или плавающаго гада, истинная поэзія не вздумаетъ его исправлять, не станетъ отрицать или уничтожать кривой линіи: и не за чѣмъ, и не за что! Но, входя въ область нравственную, приступая къ двуногому гаду, или хотя бы только къ грѣшному, *лукавому* и празднословному языку самого избранника, истинная поэзія не можетъ отнестись къ нему иначе какъ отрицательно, она должна признать его подлежащимъ уничтоженію:

И *вырвалъ* грѣшный мой языкъ...

Чтобы раскрыть зрѣніе и слухъ для болѣе тонкихъ и глубокихъ воспріятій, не нужно было истреблять ихъ органовъ, — высшей силѣ

довольно было ихъ коснуться. Тутъ нечего было истреблять, такъ какъ ни слабость зрѣнія, ни тупость слуха, не представляютъ ничего активно-дурного — прямого грѣха тутъ нѣтъ. Замѣтимъ, однако, что и это раскрытіе и поднятіе немощныхъ чувствъ на высшую ступень силы не происходитъ совсѣмъ безболѣзненно: зѣницы отверзаются какъ у *испуганной* орлицы, — такой испугъ не можетъ быть пріятенъ; а также непріятно, когда уши вдругъ наполняются шумомъ и звономъ. Но если подъемъ немощныхъ, хотя и безгрѣшныхъ чувствъ связанъ съ непріятными состояніями, то органы активнаго зла, или прямого грѣха, требуютъ, очевидно, не возвышенія (это значило бы усиливать зло), а полнаго перерожденія чрезъ подавленіе и истребленіе въ нихъ злого начала, что предполагаетъ настоящее страданіе, состояніе прямо мучительное. Но нуженъ ли такой глубокій переворотъ нравственной природы, нужны ли такія муки новаго рожденія для поэта, баловня свободы, друга лѣни, какимъ въ нѣкоторой мѣрѣ всегда оставался Пушкинъ? И совершилось ли въ немъ самомъ что-нибудь подобное въ эпоху, когда написанъ «Пророкъ»? Въ такомъ вопросѣ автобіографическій элементъ, несомнѣнно присутствующій въ этомъ стихотвореніи, получаетъ невѣрный смыслъ и преувеличенные размѣры.

Я долженъ опять напомнить, что Пушкинъ лично никогда, ни въ эту эпоху, ни прежде, ни послѣ, не требовалъ ни отъ самого себя, ни отъ другихъ того глубокаго и полнаго нравственнаго перерожденія, къ которому онъ, однако, былъ таки волей-неволей трагически приведенъ въ три послѣдніе дня своей земной жизни; но за десять слишкомъ лѣтъ до того вопросъ о духовномъ перерожденіи, о вырванномъ языкѣ и о вынутомъ сердцѣ, — все, что изображено во второй половинѣ стихотворенія «Пророкъ», — не имѣло и не могло имѣть у Пушкина прямого автобіографическаго значенія. А дѣло было, какъ мы знаемъ, вотъ въ чемъ. Поэтическое самосознаніе Пушкина, созрѣвшее и повышенное въ силу внутреннихъ и внѣшнихъ причинъ, облеклось въ минуту вдохновенія величавымъ образомъ библейскаго пророка, — образомъ, подходящимъ, конечно, не ко всякому поэту, а лишь къ тому идеальному, свыше призванному, для великаго служенія предназначенному поэту, для той высшей потенціи творческаго генія, которую въ этомъ *поднятомъ* настроеніи ощущалъ въ себѣ Пушкинъ. А разъ этотъ образъ вдохновеннаго и повышеннаго поэтическаго самосознанія овладѣлъ душою Пушкина, то онъ уже былъ

неволенъ распоряжаться имъ по своимъ мыслямъ и личнымъ житейскимъ опытамъ, а предоставлялъ ему свободно, или, что то же, по внутренней необходимости полнѣе и полнѣе раскрывать все, что въ немъ содержится, весь его собственный смыслъ, отъ одного присущаго ему положенія переходя къ другому, еще болѣе глубокому и содержательному. Не будучи кѣмъ-нибудь изъ библейскихъ пророковъ и еще менѣе Мухаммедомъ, Пушкинскій «Пророкъ» не есть также и какой-нибудь изъ поэтовъ, онъ не есть также и самъ Пушкинъ, а есть чистый носитель того безусловнаго идеальнаго существа поэзіи, которое было присуще всякому истинному поэту, и прежде всего самому Пушкину въ зрѣлую эпоху его творчества и въ лучшія минуты его вдохновенія. У него это существо поэзіи находило свое чистѣйшее, безпримѣсное выраженіе, никогда не достигая, однако, ни у него, ни у другого какого-либо поэта, своего полнаго жизненнаго воплощенія. Но вѣдь мы говоримъ о стихотвореніи, гдѣ живая полнота и всецѣлость поэтическаго призванія раскрываются поэтически, а не осуществляются практически. И эта идея взята здѣсь на той высотѣ, въ той тончайшей, разрѣженной атмосферѣ мысли, гдѣ сущность призванія поэтическаго сближается и сливается съ чистѣйшею сущностью призванія пророческаго, оставляя внизу историческія — національныя и личныя — особенности всѣхъ пророковъ вмѣстѣ съ такими же особенностями всѣхъ поэтовъ.

Этотъ *поэтъ* въ одеждѣ пророка, созданный вдохновеніемъ и съ внутреннею, свободною необходимостью раскрывающій полноту своего смысла, не совпадая ни съ какимъ изъ дѣйствительныхъ поэтовъ, никакъ не можетъ, однако, быть простымъ отвлеченіемъ отъ нихъ, потому что, живя въ нихъ всѣхъ, онъ больше ихъ всѣхъ. онъ есть то въ нихъ, что они всѣ знаютъ въ себѣ какъ лучшее ихъ самихъ, то, что «прахъ переживетъ и тлѣнья убѣжитъ»; онъ не есть отвлеченіе отъ нихъ, а ихъ существенная норма, какъ чистая геометрическая линія не есть отвлеченіе отъ всякихъ приблизительныхъ эмпирически данныхъ линій, — она есть ихъ существенная норма, безъ которой онѣ не имѣли бы смысла и вовсе не существовали бы *какъ линіи*. Или болѣе близкій примѣръ: «этотъ листокъ, что засохъ и свалился», — не избѣжалъ тлѣнія, его форма не осилила расторгающихъ матеріальныхъ процессовъ, — но должна бы была осилить, если бы жизнь полнѣе и глубже осуществлялась въ этомъ листкѣ; — и вотъ это самое долженствованіе, эта существенная норма — стоитъ передъ

нами въ иномъ и, однако, томъ же самомъ листкѣ, что «золотомъ вѣчнымъ горитъ въ пѣснопѣньи», — или на картинѣ. Пусть ни одинъ поэтъ не провелъ въ себѣ самомъ до конца того, что требуетъ полный и могучій идеалъ поэтическаго призванія. Но этотъ идеалъ есть норма, — и вотъ она стоитъ передъ нами въ этомъ образѣ Пушкинскаго «Пророка», — стоитъ и безпрепятственно раскрываетъ все свое — болѣе чѣмъ дѣйствительное — внутренно-необходимое содержаніе. Оно не придумано умомъ Пушкина, а дано ему и передано имъ какъ высшая норма. Не будемъ же здѣсь искать сообразности съ личнымъ характеромъ поэта, съ его фактическимъ способомъ дѣйствія, или поведеніемъ, а лучше отмѣтимъ въ этомъ поэтическомъ самораскрытіи логическую связь его моментовъ и ихъ полную сообразность съ внутреннею необходимостью, или истиннымъ смысломъ самаго дѣла.

X.

Поэтъ-пророкъ изощреннымъ вниманіемъ проникъ въ жизнь природы высшей и низшей, созерцалъ и слышалъ все, что совершается, отъ прямого полета ангеловъ до извилистаго хода гадовъ, отъ круговращенія небесъ до прозябанія растенія. Что же дальше? Превратится ли онъ *весь безъ остатка въ зрѣніе и слухъ?* Вѣдь это было бы *умаленіе*, а не возвышеніе человѣка. Критики, думающіе, что вся задача поэта — только созерцать, и сами до нѣкоторой степени причастные такому созерцанію, не ограничиваются, однако, имъ однимъ, — они *дѣйствуютъ,* они пишутъ и печатаютъ, для распространенія своей теоріи, и дѣлаютъ вѣдь это не въ противорѣчіе, а въ силу своего — дѣйствительнаго или мнимаго — высшаго призванія. Они не могутъ, да вѣроятно и не хотятъ быть полулюдьми, — а поэтъ идеальный, поэтъ-пророкъ долженъ быть и оставаться получеловѣкомъ! Требованіе безсмысленное, которое, впрочемъ, никогда и не исполнялось. Геній поэзіи не терпитъ односторонности, и вѣдь нашъ «пророкъ» былъ въ рукахъ не *одно*крылаго, а *шести*крылаго серафима: кто помогъ его вниманію, тотъ приготовитъ его и къ дѣйствію.

Кто прозрѣлъ, чтобы видѣть красоту мірозданія, тотъ тѣмъ мучительнѣе ощущаетъ безобразіе человѣческой дѣйствительности. Онъ будетъ бороться съ нею. Его дѣйствіе и оружіе — слово правды. Онъ — не служитель внѣшняго порядка, хотя и не врагъ ему; онъ

вполнѣ признаетъ его пользу, но самъ не хочетъ и не можетъ быть орудіемъ этой пользы: ни метлы, ни меча! (см. ниже). Его собственное орудіе радикальнѣе метлы, острѣе меча. Мы говоримъ на всѣхъ языкахъ: *горькая* правда, *сладкая* лесть, — и никто не скажетъ наоборотъ. Правда огорчаетъ, но еще болѣе того: она колетъ глаза, жалитъ, пронзаетъ, язвитъ. Конечно, за правду часто принимается и то, что слишкомъ поверхностно и односторонне для такого дѣйствія. Такъ. напримѣръ, если сказать человѣческой толпѣ даже по какому-нибудь справедливому поводу: «ахъ вы подлецы, подлецы!» — то такая правда, — черезчуръ элементарная, и по содержанію и по формѣ, — если и огорчитъ людей, то, конечно, не очень глубоко; а какъ пронзительно жалитъ настоящая правда. облеченная въ мудрость, объ этомъ можно судить по силѣ вызываемаго ею противодѣйствія, которое по физическому закону прямо пропорціонально дѣйствію: вѣдь Сократъ потому и долженъ былъ выпить *яду*, что его правдивыя и мудрыя рѣчи были слишкомъ *ядовиты* для его ближнихъ, — его отравили потому, что онъ отравлялъ жизнь своимъ согражданамъ.

Но отравлять жизнь другихъ, хотя бы ложную, и быть отравленнымъ ими, хотя бы за одну только правду, — есть ли это настоящій конецъ дѣла? Мы по справедливости преклоняемся передъ человѣкомъ, мужественно и мудро свидѣтельствующимъ о жизненной правдѣ, мы охотно признаемъ такого человѣка исповѣдникомъ и пророкомъ правды; но если скажемъ, что въ этомъ — весь идеалъ совершенства, *вся* красота, то въ такомъ утвержденіи не будетъ ни правды, ни мудрости, ни мужества. *Есть* еще высшая ступень пророческаго, т. е. идеально-поэтическаго, служенія. Мудрое и безстрашное слово правды есть уже, конечно, болѣе чѣмъ слово, — это есть дѣйствіе, предполагающее подвигъ перерожденія грѣшнаго языка — орудія лукавства и празднословія — въ чистое орудіе Божьей правды; это есть дѣйствіе и подвигъ, но еще не совершенное дѣйствіе, не высшій подвигъ, —

Подвигъ есть и въ сраженіи,
Подвигъ есть и въ борьбѣ, —
Высшій подвигъ въ терпѣніи,
Въ любви и мольбѣ. *(Хомяковъ.)*

Дѣло высшей правды *объявляется словомъ* правды, но *совершается* огнемъ любви. Въ области слова идетъ явная борьба добра со зломъ, но побѣда дается только тайному подвигу сердца. Не язвить

зло, а спалить его — вотъ окончательная задача избранника, требующая отъ него полноты совершенства. Все предыдущее есть только необходимый путь къ нему, гдѣ каждый необходимый шагъ необходимо добывается страданіемъ. *Болѣзненно* раскрытіе зрѣнія и слуха для высшаго вниманія, *мучительна* замѣна грѣшнаго языка жаломъ мудрости, а послѣднее высшее условіе совершеннаго подвига представляется прямо смертельнымъ. Но оно необходимо. Вѣдь дѣло идетъ объ идеальной полнотѣ, о томъ, что должно быть доведено до конца. Если, идя этимъ путемъ, нельзя остановиться на совершенствѣ зрительнаго и слуховаго воспріятія, а необходимо перейти къ совершенному дѣйствію, первое орудіе котораго есть языкъ, то нельзя также остановиться и на перерожденіи этого органа, при всей его важности и силѣ (см. Посл. Іакова, III, 2—10). Настоящій центръ жизни и существа человѣческаго, конечно, не въ языкѣ, а въ сердцѣ его, и оно ли останется нетронутымъ въ процессѣ совершенствованія? Задача — спалить зло. Для этого у избранника одно средство — слово. Но для того, чтобы слово правды, исходящее изъ жала мудрости, не язвило только, а жгло сердца людей, нужно, чтобы само это жало было разожжено сердечнымъ огнемъ любви. А этотъ огонь не выходитъ изъ земли, и «пророкъ» не найдетъ его въ своемъ собственномъ сердцѣ. Не потому, чтобы оно было по природѣ злое. Для злого сердца недоступна и первая половина совершенства: *не внидетъ премудрость въ душу злохудожну*. Конечно, у «пророка», уже владѣющаго жаломъ мудрости, сердце доброе. Но оно плотское, — трепетное: оно готово на всякое добро, но спалить зло собственными силами оно не можетъ, — для этого нуженъ Божій огонь. И вотъ послѣднее окончательное дѣйствіе шестикрылаго серафима —

И онъ мнѣ грудь разсѣкъ мечомъ
И сердце трепетное вынулъ,
И угль, пылающій огнемъ,
Во грудь отверстую водвинулъ.

Какъ все суетное, не-божье въ мірѣ еще прежде должно было стать для «пророка» *пустынею*, такъ теперь все суетное, не-божье въ немъ становится *трупомъ* —

Какъ трупъ въ пустынѣ я лежалъ...

Смертно-животворный процессъ конченъ. Избранникъ готовъ для новой жизни и для новой всепобѣдной дѣятельности. Напитанный но-

выми созерцаніями, умудренный внутреннимъ опытомъ и отъ сердца до языка наполненный высшею волею, онъ будетъ отнынѣ говорить и дѣйствовать не отъ себя, не отъ своей немощи, а именемъ и силою посылающаго его божества —

И Божій гласъ ко мнѣ воззвалъ:
Возстань, пророкъ, и виждь, и внемли,
Исполнись волею Моей
И, обходя моря и земли,
Глаголомъ жги сердца людей [7].

XI.

Въ Пушкинскомъ «Пророкѣ» значеніе поэзіи и призваніе поэта являются во всей высотѣ и цѣлости идеальнаго образа. Въ шести другихъ, однородныхъ по предмету, стихотвореніяхъ этотъ цѣльный образъ хотя не понижается, но какъ бы отступаетъ въ даль. А на первый планъ выдвигается та или другая сторона поэзіи, та или другая стадія въ призваніи поэта, и въ особенности его отношеніе къ человѣческой толпѣ. «Пустыня», гдѣ «пророкъ» встрѣчаетъ серафима и слышитъ Божій гласъ, помѣщается очень высоко надъ людьми, гдѣ-нибудь близъ Кармильскихъ или Синайскихъ вершинъ. Люди тутъ не существуютъ для пророка, на нихъ лишь издали ука-

[7] Я слышалъ такое замѣчаніе: „Если слова: — „обходя моря и земли“, не подходятъ ни къ Мухаммеду, ни къ библейскому пророку, то вѣдь они также не подходятъ и къ Пушкину“. Совершенно справедливо. Но сила этого указанія, какъ направленнаго противъ моего взгляда, ускользаетъ отъ меня. Вѣдь и съ біографической точки зрѣнія (которая, впрочемъ, ничуть не преобладаетъ въ моемъ пониманіи этого стихотворенія) слѣдуетъ замѣтить, что въ 1826 году Пушкинъ никакъ не могъ знать, придется ли ему, или нѣтъ, предпринимать заграничныя путешествія. Положительное же значеніе этого стиха, кажется, ясно. Призваніе совершеннаго поэта, въ которомъ обновлены и возведены на высшую степень всѣ душевныя силы, непремѣнно должно быть *универсально*, относиться ко всѣмъ людямъ Какъ же лучше указать на эту универсальность, не нарушая поэтической наглядности, какъ не словами: „и обходя моря и земли“? Пушкинское стихотвореніе отличается до конца выдержанною библейскою формою, безъ спеціальнаго библейскаго содержанія, и этотъ предпослѣдній стихъ несомнѣнно звучитъ по-библейски, хотя и не совпадаетъ по содержанію съ библейскою пророческою идеей: голосъ Іакова, а руки — руки Исава.

зано въ *послѣднемъ* стихѣ. какъ на задачу будущаго: «глаголомъ жги сердца людей». Этимъ указаніемъ на людей кончается все стихотвореніе.

Въ тѣхъ другихъ стихотвореніяхъ [8] поэтъ сходитъ съ пророческой вершины и приближается къ людямъ; онъ вспоминаетъ, что и самъ онъ наполовину принадлежитъ къ нимъ; затѣмъ онъ сталкивается съ людскою толпою, враждуетъ съ нею во имя лучшей половины своего существа, съ досадою отворачивается отъ нея, но подъ конецъ смягчается и, при мысли о лучшемъ будущемъ народа, вступаетъ съ нимъ въ добродушный компромиссъ. Но и то враждебное столкновеніе и это заключеніе мира были бы непонятны, если бы за ними не стоялъ на едва досягаемой высотѣ тотъ идеальный образъ поэта, который данъ въ «Пророкѣ».

Ближайшая по времени (1827) къ «Пророку» характеристика поэзіи и поэта есть по содержанію прямое дополненіе того перваго стихотворенія. И поэтическій образъ здѣсь близкій, хотя менѣе строгій и грандіозный — образъ Аполлонова жреца. А главная мысль все та же: поэтъ *не воленъ* въ своихъ произведеніяхъ; онъ лишь повинуется высшему признанію и велѣнію, и такъ же мало можетъ по собственному произволу опредѣлять сроки и выраженіе своего творчества, какъ жрецъ не воленъ въ выборѣ сроковъ, чина и словъ священнодѣйствія. Это въ сущности то же, что было и у «пророка»: вѣдь и тамъ въ пустынѣ онъ былъ безволенъ и страдателенъ, — дѣйствующими были серафимъ и Богъ. Но тутъ, во второмъ стихотвореніи, выступаетъ еще другая важная сторона, которой не было и не могло быть въ «Пророкѣ». Поэтъ, въ своемъ новомъ качествѣ жреца, долженъ признаться, — и этимъ признаніемъ начинается стихотвореніе, — что онъ существенно отличается отъ толпы *только* въ храмѣ, *только* у алтаря, *только* во время жертвоприношеній; отойдя отъ святыни, онъ, какъ и всѣ жрецы, становится простымъ смерт-

---

[8] Я, разумѣется, не утверждаю, чтобы о значеніи поэзіи и о призваніи поэта говорилось у Пушкина только въ отмѣченныхъ мною теперь семи стихотвореніяхъ. Кромѣ нѣсколькихъ мѣстъ въ „Евгеніи Онѣгинѣ“ и въ другихъ большихъ произведеніяхъ, этой темы касаются еще нѣсколько отдѣльныхъ стихотвореній („Наперсница волшебной старины“, „Не дорого цѣню я громкія права“, „Герой“, „Разговоръ книгопродавца съ поэтомъ“), но касаются съ такихъ сторонъ, которыми я буду заниматься особо въ послѣдующихъ статьяхъ о Пушкинѣ.

нымъ среди другихъ простыхъ смертныхъ, сыномъ праха не лучше, а можетъ быть и хуже другихъ.

Пока не требуетъ поэта
Къ священной жертвѣ Аполлонъ,
Въ заботахъ суетнаго свѣта
Онъ малодушно погруженъ;
Молчитъ его святая лира,
Душа вкушаетъ хладный сонъ,
И межъ дѣтей ничтожныхъ міра,
Быть можетъ, всѣхъ ничтожнѣй онъ.

Вотъ указаніе — несмотря на Аполлона и священную жертву — вполнѣ реальное и несомнѣнно автобіографическое. Но какъ же объяснить это пониженіе и эту двойственность? Какимъ образомъ поэтъ въ качествѣ «жреца» можетъ лишь въ особыхъ случаяхъ, такъ сказать лишь по праздникамъ, перерождаться въ существо высшаго порядка, когда онъ же въ качествѣ «пророка» уже всецѣло перерожденъ и наполненъ волею Божіей? Какимъ образомъ можетъ онъ въ житейскіе будни душевно уподобляться, внутренно сливаться съ ничтожнымъ, суетнымъ свѣтомъ, котораго жизнь вся держится на грѣшномъ языкѣ, и празднословномъ, и лукавомъ, когда у него — пророка — этотъ языкъ уже вырванъ и замѣненъ совсѣмъ другимъ? Какимъ образомъ его душа можетъ вкушать *хладный сонъ,* когда въ его грудь, вмѣсто холоднаго и трепетнаго сердца смертныхъ, вложенъ уголь, пылающій божественнымъ огнемъ? Какимъ образомъ можетъ поэтъ, послѣ перенесенныхъ имъ отъ руки серафима операцій, еще жить въ міру какъ простой смертный, когда все мірское въ немъ уже сдѣлалось трупомъ, а началась совсѣмъ новая жизнь, съ новымъ зрѣніемъ и слухомъ, новымъ сердцемъ? Нѣтъ ли здѣсь, на разстояніи нѣсколькихъ мѣсяцевъ времени, существеннаго, основного противорѣчія между авторомъ «Пророка» и авторомъ «Поэта»?

Никакого дѣйствительнаго противорѣчія между этими двумя стихотвореніями, конечно, нѣтъ. Если съ высокой горы я смотрю, вонъ, на это село, то вижу его все какъ на ладони, и всѣ его дома видны мнѣ вмѣстѣ сразу; когда же, сойдя внизъ, буду проходить мимо ближайшихъ домовъ и останавливаться, чтобы разсмотрѣть ихъ, то тѣхъ, что дальше, не буду видѣть вовсе, а ближайшіе буду видѣть иначе, нежели съ горы, — но между этими двумя взглядами

на предметъ никакого противорѣчія не будетъ, какъ его нѣтъ между частями и ихъ цѣлымъ.

Въ «Пророкѣ» высшее значеніе поэзіи и поэтическаго призванія взято какъ одинъ идеально законченный образъ, во всей цѣлости, въ совокупности всѣхъ своихъ моментовъ, не только прошедшихъ и настоящихъ, но и *будущихъ*. Болѣзненный и мучительный процессъ духовнаго перерожденія проходитъ передъ нами въ мгновенныхъ картинахъ и тутъ же завершается цѣликомъ. Но въ дѣйствительности онъ вѣдь не завершенъ. Пусть поэтъ въ самомъ дѣлѣ ощутилъ себя пророкомъ, пусть онъ въ самомъ дѣлѣ восходилъ на пустынную гору высшаго вдохновенія, гдѣ видѣлъ серафима и слышалъ голосъ Божій. Все это *было*, но полное его внутреннее перерожденіе — еще впереди; онъ пока сошелъ съ вершинъ своего поэтическаго Синая лишь съ пророческимъ задаткомъ того совершенства, которое еще должно быть. Въ идеальномъ образѣ нѣтъ никакого раздвоенія между житейскимъ сознаніемъ и поэтическою сверхсознательностью; эта двойственность представлена пережитою, пересиленною, превзойденною. Но скоро сказка сказывается, да не скоро дѣло дѣлается. Въ дѣйствительности будущее совершенство еще не въ нашихъ рукахъ, мы еще переживаемъ настоящее, а его законъ — именно та половинчатость, то раздвоеніе между праздникомъ и буднями, между поэтическою высотою и житейскимъ ничтожествомъ, которое яркимъ контрастомъ выступаетъ въ стихотвореніи «Поэтъ». Замѣтимъ, что вторая его половина возвращаетъ насъ къ «Пророку» (въ особенности къ его началу).

Но лишь божественный глаголъ
До слуха чуткаго коснется,
Душа поэта встрепенется,
Какъ пробудившійся орелъ.
Тоскуетъ онъ въ забавахъ міра,
Людской чуждается *молвы;*
Къ ногамъ народнаго кумира
Не клонитъ гордой головы,
Бѣжитъ онъ дикій и суровый
И звуковъ и смятенья полнъ,
На берега пустынныхъ волнъ,
Въ широкошумныя дубровы.

Здѣсь почти всѣ стихи повторяютъ (въ очень смягченномъ видѣ) образы и выраженія изъ «Пророка». Сравнимъ въ самомъ дѣлѣ:

здѣсь — «до слуха чуткаго коснется»; тамъ — «моихъ ушей коснулся онъ»; здѣсь — «и звуковъ и смятенья полнъ»; тамъ — «и ихъ наполнилъ шумъ и звонъ»; здѣсь — «какъ пробудившійся орелъ»; тамъ — «какъ у испуганной орлицы»; рѣзкій образъ въ «Пророкѣ»: «и вырвалъ грѣшный мой языкъ, и празднословный и лукавый» замѣненъ здѣсь такою невинною отвлеченною фразой: «людской чуждается молвы», что сразу, пожалуй, и не признаешь ихъ тождественнаго смысла; зато «берега пустынныхъ волнъ», куда бѣжитъ поэтъ, очевидно — та же «пустыня мрачная», гдѣ влачился «пророкъ».

Насколько поэтъ приближается къ прежнему образу пророка настолько же онъ удаляется отъ своего первоначальнаго образа *жреца,* котораго смыслъ здѣсь лишь въ одной общей чертѣ, соединяющей его съ поэтомъ въ одинаковой безвольности, пассивности и исключительности какъ поэтическаго вдохновенія, такъ и священнической благодати. Все остальное у нихъ совсѣмъ разное, и образъ жреца во второй половинѣ стихотворенія брошенъ и забытъ. Какое отношеніе къ нему могутъ, въ самомъ дѣлѣ, имѣть стихи:

Къ ногамъ народнаго кумира
Не клонитъ гордой головы...?

А далѣе, человѣкъ, въ дикомъ видѣ бѣгущій въ пустынныя мѣста, можетъ быть похожъ на все, что угодно, но только не на жреца, торжественно шествующаго для жертвоприношенія въ многолюдный храмъ, съ главою. умащенною елеемъ. Ясно, что все значеніе поэзіи, какъ его сознавалъ нашъ поэтъ, не могло быть связано съ образомъ жреческаго служенія, и что этотъ образъ, давши *первую ноту* стихотворенія, не могъ образовать его общей формы. Поэтому Пушкинъ, давъ своей первой картинѣ поэтическаго призванія титулъ *пророка,* не продолжалъ аналогіи и не назвалъ вторую *жрецомъ*, а обозначилъ ее прямо какъ характеристику *поэта.*

XII.

Людская толпа не довольствуется тѣмъ, что поэтъ въ свои будни сливается душою съ ея ничтожествомъ, — она посягаетъ и на праздникъ его вдохновенія, идетъ за нимъ въ храмъ, разсаживается кру-

гомъ алтаря, требуя, чтобы онъ и здѣсь своими вдохновенными пѣснями служилъ только ей.

Поэтъ на лирѣ *вдохновенной*
Рукой разсѣянной бряцалъ.
Онъ пѣлъ, — а, *хлодный* и *надменный*
Кругомъ народъ *непосвященный*
Ему *безмысленно* внималъ.
И толковала чернь *тупая:*
„Зачѣмъ такъ звучно онъ поетъ?
Напрасно ухо поражая,
Къ какой онъ цѣли насъ ведетъ?
О чемъ бренчитъ? Чему насъ учитъ?
Зачѣмъ сердца волнуетъ, мучитъ,
Какъ своенравный чародѣй?
Какъ вѣтеръ пѣснь его свободна
Зато какъ вѣтеръ и безплодна:
Какая польза намъ отъ ней?"

Такое начало заранѣе, казалось бы, дѣлаетъ невозможными тѣ кривотолкованія, которымъ, тѣмъ не менѣе, подвергалось и доселѣ подвергается это важное, ясное и прекрасное стихотвореніе. Даже такой остроумный и въ другихъ случаяхъ понятливый современный критикъ, какъ тотъ, котораго я похвалилъ въ началѣ этой статьи, объявляетъ стихотвореніе «Чернь» загадочнымъ, а затѣмъ, разгадывая его смыслъ, приходитъ къ неблагопріятнымъ, для этого поэтическаго разговора, заключеніямъ, менѣе всего основательнымъ. Между тѣмъ Пушкина можно здѣсь упрекнуть развѣ за излишнее, можетъ быть, не совсѣмъ художественное, накопленіе въ началѣ разныхъ эпитетовъ, объясняющихъ, въ чемъ дѣло. Для одной стороны — для поэта — употреблены лишь два эпитета — его лира названа *вдохновенною,* а его рука, на ней бряцающая, — *разсѣянною;* но и этого достаточно. Такъ какъ далѣе слѣдуетъ враждебное столкновеніе поэта съ другою стороною, то эти два эпитета сразу объясняютъ, что это за столкновеніе, изъ-за чего оно происходитъ: ясно, что это борьба за права поэтическаго вдохновенія, за его свободу, независимость отъ внѣшнихъ, постороннихъ цѣлей, за его непринужденность и преднамѣренность; — борьба противъ кого? — ясно, что противъ тѣхъ, кто не понимаетъ значенія поэзіи, не цѣнитъ ея собственнаго, независимаго содержанія. Но Пушкинъ еще поясняетъ это пятью эпитетами, которыми онъ снабжаетъ противниковъ поэта: они *хладные* и

надменные, непосвященные, безсмысленные, тупые. Ну, развѣ допустимо, чтобы всѣ эпитеты, или хотя бы одинъ изъ нихъ, были употреблены Пушкинымъ для презрительной характеристики народа, или черни въ собственномъ смыслѣ? Что могло бы значить такое сочетаніе словъ: «хладные земледѣльцы»; надменные водовозы»; «непосвященные извозчики»; «безсмысленные половые»; «тупые сапожники или плотники»? Между тѣмъ, на зло очевидности, не позволяющей принимать въ буквальномъ смыслѣ слова «чернь» и «народъ», Пушкина до сихъ поръ одни восхваляютъ, а другіе порицаютъ за его *аристократизмъ* по отношенію къ народу! А съ другой стороны, его вражду къ этой «черни» пытаются истолковать наоборотъ, въ смыслѣ анти-аристократическомъ, разумѣя подъ «чернью» — «свѣтскій кругъ» общества, будто бы преслѣдовавшій Пушкина. Но если поэтъ не могъ имѣть враждебнаго столкновенія съ простымъ народомъ изъ-за поэзіи, этому народу неизвѣстной, то онъ не могъ враждовать и противъ того общественнаго слоя, къ которому принадлежали его лучшіе друзья и самые восторженные цѣнители его поэзіи. Значитъ, враждебная поэту толпа вовсе не имѣетъ, да и не можетъ имѣть, сословныхъ или вообще соціальныхъ признаковъ. Это есть не общественная, а умственная и нравственная чернь, — люди формально образованные и потому могущіе вкривь и вкось судить о поэзіи, но по внутреннимъ причинамъ неспособные цѣнить ея истиннаго значенія, требующіе отъ нея рабской службы практическимъ цѣлямъ. Къ этой черни менѣе всего могутъ принадлежать, конечно, земледѣльцы, пастухи и ремесленники, не ради ихъ мнимаго демократическаго преимущества, а просто по отсутствію у нихъ (особенно во времена Пушкина) всякаго формальнаго образованія, вслѣдствіе чего, не имѣя о поэзіи *никакихъ* мнѣній, они не могутъ имѣть и ложныхъ. Значитъ, Пушкинская «чернь» могла набираться только изъ людей средняго и высшаго общества, то-есть изъ единственной тогда публики поэта, и набираться, очевидно, не въ силу общественнаго положенія, а въ силу того внутренняго личнаго свойства, которое нѣмцы окрестили филистерствомъ, а римляне обозначили: profanum vulgus. Вѣдь этотъ profanum vulgus имѣетъ мало общаго съ плебействомъ, и ему противополагаются никакъ не патриціи. А кто же? Справимся съ Гораціемъ:

Odi profanum vulgus et arceo.
Favete linguis: carmina non prius
Audita, musarum sacerdos,
Virginibus puerisque canto.

22*

Непосвященной черни противополагаются... *дѣвы и мальчики*, то-есть, на современномъ языкѣ, самодовольнымъ и непроницаемымъ филистерамъ противополагаются юныя, внутренно дѣвственныя души (хотя бы и въ старческихъ тѣлахъ), души, открытыя для всего истинно прекраснаго и высокаго, будь оно и неслыханнымъ прежде — carmina non prius audita.

На вопросъ «черни»: — какая польза намъ отъ твоей пѣсни? — поэтъ гнѣвно отвѣчаетъ:

Молчи, безсмысленный народъ,
Поденщикъ, рабъ нужды, заботъ!
Несносенъ мнѣ твой ропотъ дерзкій.
Ты червь земли, не сынъ небесъ.
Тебѣ бы пользы все — на вѣсъ
Кумиръ ты цѣнишь Бельведерскій,
Ты пользы, пользы въ немъ не зришь;
Но мраморъ сей вѣдь богъ!.. Такъ что же?
Печной горшокъ тебѣ дороже:
Ты пищу въ немъ себѣ варишь.

О Пушкинѣ разные люди бывали разнаго мнѣнія. Но, кажется, никто никогда не признавалъ за нимъ безвкусія и слабоумія. Но какая высокая степень безвкусія нужна была бы для того, чтобы бранить «поденщиками» *дѣйствительныхъ* поденщиковъ и укорять людей, матеріально нуждающихся, за эту ихъ нужду; и какая высочайшая степень слабоумія потребовалась бы для того, чтобы изобразить поэта пререкающимся съ дѣйствительными поденщиками о статуѣ Аполлона Бельведерскаго! А вѣдь именно такое безпредѣльное безвкусіе и такое безпредѣльное слабоуміе пришлось бы приписать Пушкину, если только его «народъ» признать за дѣйствительный простой народъ, и въ презрительно-гнѣвномъ отвращеніи и враждѣ поэта къ этому народу видѣть проявленіе «аристократизма». Но вотъ съ какимъ холодно-надменнымъ, лицемѣрно-наглымъ издѣвательствомъ обращаются къ поэту эти мнимые «поденщики»:

Нѣтъ, если ты небесъ избранникъ,
Свой даръ, божественный посланникъ,
Во благо намъ употребляй!
Сердца собратьевъ исправляй!
Мы малодушны, мы коварны,
Безстыдны, злы, неблагодарны;
Мы сердцемъ хладные скопцы;
Клеветники, рабы, глупцы;

Гнѣздятся клубомъ въ насъ пороки;
Ты можешь, ближняго любя,
Давать намъ смѣлые уроки,
А мы послушаемъ тебя.

Послѣдній стихъ, даже по фомрѣ выраженія, есть явная иронія и насмѣшка: ты, молъ, поговори, а мы тебя послушаемъ.

Трудно придти въ себя отъ изумленія, будто бы это, переданное Пушкинымъ, циничное зубоскальство безпредѣльно самодовольныхъ филистеровъ, такъ же безпечныхъ насчетъ нравственности, какъ и насчетъ поэзіи, — будто бы оно есть дѣйствительное, искреннее раскаяніе и даже «вопль раскаянія»! — Однако! — Кто же написалъ эту покаянную рѣчь толпы? Вѣдь Пушкинъ? А развѣ онъ съ начала до конца не объявляетъ этихъ людей хладно-*надменными*, тупо-лукавыми глупцами? Считая же ихъ надменными, какъ могъ онъ приписать имъ искреннее смиреніе, какъ могъ вложить въ ихъ лукавыя уста слова и «вопли» истиннаго раскаянія?

На лживый, лицемѣрно наглый вызовъ «черни» отвѣчаетъ благородный и правдивый гнѣвъ поэта:

Подите прочь — какое дѣло
Поэту мирному до васъ!
Въ развратѣ каменѣйте *смѣло:*
Не оживитъ васъ лиры гласъ!
Душѣ противны вы какъ гробы.
Для вашей глупости и злобы
Имѣли вы до сей поры
Бичи, темницы, топоры!
Довольно съ васъ, рабовъ безумныхъ!
Во градахъ вашихъ съ улицъ шумныхъ
Сметаютъ соръ — полезный трудъ! —
Но, позабывъ свое служенье,
Алтарь и жертвоприношенье,
Жрецы ль у васъ метлу берутъ?

Гнѣвъ поэта правдивъ и понятенъ: не такъ возмутительна прямая вражда къ доброму и прекрасному, какъ притворное къ нимъ уваженіе, дѣлающееся лукавымъ средствомъ вражды. Гнѣвъ поэта правдивъ, языкъ поэта безгрѣшенъ, свободенъ отъ празднословія и лукавства; но... похожа ли его прямолинейная правдивость на «жало мудрыя змѣи»? Если гнѣвному краснорѣчію поэта дать сжатое и простонародное выраженіе, не сойдетъ ли оно на ту фразу: «ахъ вы подлецы, подлецы!» — которая была выше приведена какъ образ-

чикъ *элементарной* правдивости, способной только огорчить, но не пронзить зло насквозь? «Ахъ вы подлецы, подлецы!» — эта элементарная истина приняла въ устахъ поэта благородную форму, сохранивъ, однако, всю свою элементарность. М. О. Меньшиковъ, которому гнусно-лицемѣрныя слова «черни» страннымъ образомъ показались «благородными», называетъ отвѣтъ поэта «крайне грубымъ и злобнымъ». Другимъ онъ кажется благороднымъ и правдивымъ. Это зависитъ отъ различнаго понятія правды: для однихъ правда всецѣло сводится къ одному незлобію; другіе понимаютъ правду какъ истинное единство любви и гнѣва. Но во всякомъ случаѣ слѣдуетъ признать, что отвѣту поэта недостаетъ той змѣиной тонкости, которую серафимъ сообщилъ въ пустынѣ Божію избраннику. Правдивый гнѣвъ такого избранника не исчерпывался бы крѣпкими словами, а производилъ бы крѣпкое дѣйствіе: онъ пронзалъ бы насквозь и до тла сжигалъ души злохудожныя. Но въ поэтѣ еще не было той полноты духовнаго перерожденія, которая необходима для такого дѣйствія.

Онъ въ своемъ «Пророкѣ» вдохновенно изобразилъ идеалъ вѣщаго избранника, но не осуществилъ его въ себѣ. Перерожденіе въ немъ только начиналось, и, не будучи «поденщикомъ, рабомъ нужды, заботъ, червемъ земли», онъ лишь наполовину былъ сыномъ небесъ, оставаясь передъ чернью невольникомъ душевнаго раздвоенія. Онъ это чувствуетъ, и, махнувъ рукою на каменѣющую толпу, непроницаемую для «гласа лиры», онъ уходитъ въ свою неприступную крѣпость, къ своему неотъемлемому достоянію:

Не для житейскаго волненія,
Не для корысти, не для битвъ,
Мы рождены для вдохновенія,
Для звуковъ сладкихъ и молитвъ.

Вдохновенье — вотъ начало и конецъ этой поэтической исповѣди. Вся она — только борьба за безусловныя права вдохновенія. Что значатъ всѣ лукавыя приставанія «черни» къ поэту, какъ не покушенія на *верховность* его вдохновенія? «Пой намъ не то, что внушаетъ твое вдохновеніе, которое кажется намъ безплоднымъ, а то, что намъ нужно, и чего ты также долженъ хотѣть, — вѣдь долженъ же ты быть альтруистомъ, долженъ желать намъ блага!»

— „Подите прочь!“

XIII.

Душа поэта, какъ человѣка (его личная воля и умъ), пассивна въ области поэзіи, молчитъ передъ грядущимъ вдохновеніемъ, и только можетъ тосковать по немъ, жаждать его и готовиться къ его пріему. Но когда оно пришло, и принято душою, и овладѣло ею, то сама эта душа становится верховною властью въ своемъ мірѣ. Въ поэзіи вдохновенный поэтъ есть царь. Здѣсь. какъ истинный царь-самодержецъ, онъ не зависитъ отъ «народа», не слушаетъ его, не угождаетъ ему, и для своего собственнаго дѣла, для вдохновеннаго творчества, не нуждается ни въ чьемъ постороннемъ внушеніи и не подчиняется никакому постороннему суду.

Поэтъ отошелъ отъ толпы, смягчился, успокоился. То сознаніе своей поэтической самозаконности (автономіи), которое въ «Черни» приняло форму рѣзкой полемики съ врагами этой автономіи, выразилось въ сонетѣ: «Поэту», какъ задумчивый и продуманный монологъ:

Поэтъ, не дорожи любовію народной!
Восторженныхъ похвалъ пройдетъ минутный шумъ,
Услышишь судъ глупца и смѣхъ толпы холодной:
Но ты останься твердъ, спокоенъ и угрюмъ.

«Чернь» показала намъ въ драматическомъ изображеніи этотъ судъ глупца и этотъ смѣхъ толпы холодной и гнѣвный отвѣтъ поэта. Теперь опъ безъ негодованія поминаетъ этотъ судъ и смѣхъ; онъ понялъ ихъ неизбѣжность и остается въ невозмутимомъ сознаніи своей верховной независимости.

Ты царь: живи одинъ. Дорогою свободной
Иди, куда влечетъ тебя свободный умъ,
Усовершенствуя плоды любимыхъ думъ,
Не требуя наградъ за подвигъ благородный

Вдохновеніе безусловно свободно по своему началу, оно приходитъ само собою — но не съ пустыми руками: оно несетъ съ собою плоды любимыхъ думъ и налагаетъ на поэта благородный подвигъ ихъ усовершенствованія. Но этотъ подвигъ совершается въ области внутренняго самосознанія поэта, и его награды не зависятъ отъ посторонняго одобренія:

Онѣ въ самомъ тебѣ. Ты самъ свой высшій судъ.
Всѣхъ строже оцѣнить умѣешь ты свой трудъ.

Ты имъ доволенъ ли, взыскательный художникъ?
Доволенъ? Такъ пускай толпа его бранитъ,
И плюетъ на алтарь, гдѣ твой огонь горитъ,
И въ дѣтской рѣзвости колеблетъ твой треножникъ.

Замѣтьте смягченіе: та самая толпа, то-есть тѣ враги поэтической автономіи и верховныхъ правъ вдохновенія, которые въ разговорѣ съ «чернью» представлялись *каменьющими въ развратъ*, — здѣсь укоряются только за *дѣтскую рѣзвость*.

Мы не будемъ останавливаться на прекрасномъ маленькомъ стихотвореніи «Эхо». Оно само было эхо, которымъ откликнулся Пушкинъ на голосъ Томаса Мура. Однако нельзя выпустить и его изъ числа самосвидѣтельствъ Пушкинской поэзіи; въ немъ особенно ярко выдвинута одна основная черта, всегда присущая поэтическому самосознанію Пушкина — невольность, пассивность творчества. Эхо не по своему произволу и выбору повторяетъ подходящіе звуки — «таковъ и ты, поэтъ!» Замѣтимъ, однако, въ концѣ слегка грустную ноту: «тебѣ жъ нѣтъ отклика».

Подробный разборъ чудной драматической сцены «Моцартъ и Сальери» еще предстоитъ намъ. Здѣсь замѣтимъ только, какъ прежнія характеристики творческаго генія подтверждаются и дополняются этою новою. «Пророкъ», «жрецъ», «царь» — къ этимъ тремъ образамъ присоединяется четвертый — «гуляка праздный». Но все это сходится въ одномъ: свобода и самозаконность относительно низшей и внѣшней, чужеродной условности и полная зависимость, пассивность передъ внутренними наитіями, изъ сверхсознательной области вдохновенія. Этотъ существенный характеръ поэзіи съ особенно яркою наглядностью выступаетъ здѣсь вслѣдствіе трагическаго столкновенія между истиннымъ геніемъ, Моцартомъ — онъ же и «гуляка праздный» — и самоотверженнымъ, добросовѣстнымъ, но лишеннымъ высшаго вдохновенія подвижникомъ искусства, — Сальери.

XIV.

Идутъ годы. Въ груди поэта бьется все то же *трепетное* человѣческое сердце, кругомъ него все то же зло, и не чувствуетъ онъ въ себѣ того огня, который могъ бы спалить это зло. Въ умѣ его все болѣе и болѣе укореняется сомнѣніе въ томъ необъятномъ призваніи, котораго величавый образъ явился ему нѣкогда на серединѣ его

жизненнаго пути. Вниманіе его обращается на ближайшую будущность его поэзіи. За нѣсколько мѣсяцевъ до смерти онъ еще разъ восходитъ, — но не на пустынную вершину серафическихъ вдохновеній, а на то предгорье, откуда взоръ его видитъ большой народъ, потомство его поэзіи, ея будущую публику. Этотъ большой народъ, конечно, не та маленькая «чернь», свѣтская и старосвѣтская, что его окружаетъ. Этотъ новый большой народъ не вырываетъ гнѣвныхъ словъ у поэта, эти народныя колыбели не противны его душѣ, какъ живые гробы. Въ этомъ большомъ народѣ есть добро, и оно дастъ добрый откликъ на то, что найдетъ добрымъ въ поэзіи Пушкина. Поэтъ не провидитъ, чтобы этотъ большой народъ весь состоялъ изъ цѣнителей чистой поэзіи: и эти люди будутъ требовать пользы отъ поэзіи, но они будутъ *искренно* желать *истинной* пользы нравственной; — навстрѣчу такому требованію поэтъ можетъ пойти безъ униженія: вѣдь и чистая поэзія приноситъ истинную пользу, хотя не преднамѣренно. Такъ что жъ? Эти люди цѣнятъ поэзію не въ ней самой, а въ ея нравственныхъ дѣйствіяхъ. Отчего же не показать имъ этихъ дѣйствій въ Пушкинской поэзіи? «То добро, которое вы цѣните, — оно есть и въ моемъ поэтическомъ запасѣ; за него вы будете вѣчно цѣнить мою поэзію; оно воздвигнетъ мнѣ среди васъ нерукотворный и несокрушимый памятникъ». Вотъ достойный и благородный «компромиссъ» поэта съ будущимъ народомъ, составляющій сущность стихотворенія «Памятникъ». Это стихотвореніе есть не поэтическое, а практическое (въ хорошемъ смыслѣ слова) *credo* Пушкина, — непостыдное соглашеніе его съ потомствомъ. Для поэта главное въ поэзіи — она сама, но онъ не можетъ отрицать и ея нравственной пользы; для «народа» главное въ поэзіи — эта нравственная польза, но вѣдь онъ цѣнитъ и ея прекрасную форму. Значитъ, нѣтъ надобности обращать эти два взгляда остріемъ другъ противъ друга, когда они могутъ сойтись въ одной и той же, хотя неодинаково обоснованной оцѣнкѣ.

Я памятникъ себѣ воздвигъ нерукотворный;
Къ нему не заростетъ *народная тропа*;
Вознесся выше онъ главою непокорной
Александрійскаго столпа.

Высота поэтическаго самосознанія уже не обращена здѣсь противъ народа, да и не имѣетъ причины обращаться. Вѣдь этотъ *будущій* народъ не посягаетъ на права вдохновенія, ничего не требуетъ

отъ поэта, — онъ только беретъ въ созданіяхъ поэта то, что особенно цѣнитъ. Самъ поэтъ выше всего цѣнитъ у себя чистую поэзію; отъ этого онъ и теперь не отрекается:

Нѣтъ! весь я не умру! Душа *въ завѣтной лирѣ*
Мой прахъ переживетъ и тлѣнья убѣжитъ.

Самое важное для поэта — поэтическое вдохновеніе, *завѣтная лира.* Это есть первое и главное основаніе его славы *среди избранниковъ:*

И славенъ буду я, доколь въ подлунномъ мірѣ
Живъ будетъ хоть одинъ піитъ.

Но поэтъ, прежде забывавшій даже о средѣ избранниковъ, утверждавшійся въ своемъ безусловномъ одиночествѣ — «ты царь: живи одинъ», — теперь не ограничивается уже и своею славою среди «піитовъ», — онъ утверждаетъ свою *всенародную* славу:

Слухъ обо мнѣ пройдетъ по всей Руси великой,
И назоветъ меня всякъ сущій въ ней языкъ:
И гордый внукъ славянъ, и финнъ, и нынѣ дикой
Тунгузъ, и другъ степей — калмыкъ.

Поэтъ знаетъ, что эта пестрая народная толпа будетъ цѣнить его главнымъ образомъ не за чистую поэзію. не за вдохновеніе «звуковъ сладкихъ и молитвъ», — для нея болѣе цѣнно нравственное дѣйствіе поэзіи: —

И долго буду тѣмъ любезенъ я народу,
Что чувства добрыя я лирой пробуждалъ,
Что въ мой жестокій вѣкъ возславилъ я свободу
И милость къ падшимъ призывалъ.

Это дорого народу, но вѣдь это дорого и самому поэту, хотя и не дороже всего. Въ послѣдней строфѣ, какъ бы полагая нерушимую печать безупречнаго благородства на свое соглашеніе съ потомствомъ, поэтъ опять настаиваетъ на верховности вдохновенія и на безусловной самозаконности поэзіи:

Велѣнью Божію, о муза, будь послушна:
Обиды не страшись, не требуй и вѣнца,
Хвалу и клевету пріемли равнодушно
И не оспаривай глупца.

При всемъ различіи разобранныхъ нами стихотвореній, они сходятся въ томъ, что по мысли и внутреннему чувству Пушкина все значеніе поэзіи — въ безусловно-независимомъ отъ внѣшнихъ цѣлей и намѣреній, самозаконномъ вдохновеніи, создающемъ то прекрасное, что по самому существу своему есть и нравственно доброе.

Этимъ достаточно опредѣляется *значеніе* поэзіи, но не содержаніе ея. Чтобы ближе узнать это содержаніе, всего лучше послѣдовательно пройти черезъ весь рядъ Пушкинскихъ твореній.

Лермонтовъ.
1899.

Произведенія Лермонтова, такъ тѣсно связанныя съ его личной судьбой, кажутся мнѣ особенно замѣчательными въ одномъ отношеніи. Я вижу въ Лермонтовѣ прямого родоначальника того духовнаго настроенія и того направленія чувствъ и мыслей, а отчасти и дѣйствій, которыя для краткости можно назвать «ницшеанствомъ», — по имени писателя, всѣхъ отчетливѣе и громче выразившаго это настроеніе, всѣхъ ярче обозначившаго это направленіе.

Какъ черты зародыша понятны только благодаря тому опредѣлившемуся и развитому виду, какой онъ получилъ въ организмѣ взросломъ, такъ и окончательное значеніе тѣхъ главныхъ порывовъ, которые владѣли поэзіей Лермонтова, — отчасти еще въ смѣшанномъ состояніи съ иными формами, — стало для насъ вполнѣ прозрачнымъ съ тѣхъ поръ, какъ они приняли въ умѣ Ницше отчетливо раздѣльный образъ.

Кажется, всѣ уже согласны, что всякое заблужденіе, — по крайней мѣрѣ всякое заблужденіе, о которомъ стоитъ говорить, — содержитъ въ себѣ несомнѣнную истину, которой оно есть лишь болѣе или менѣе глубокое искаженіе, — этою истиною оно держится, ею привлекаетъ, ею опасно, и черезъ нее же только можетъ оно быть какъ слѣдуетъ обличено и опровергнуто. Поэтому, первое дѣло разумной критики относительно какого-нибудь заблужденія — найти ту истину, которою оно держится и которую оно извращаетъ.

Презрѣніе къ человѣку, присвоеніе себѣ *заранѣе* какого-то исключительнаго сверхчеловѣческаго значенія — себѣ, или какъ одному *я*, или *Я и К°*, — и требованіе, чтобы это присвоенное, но ничѣмъ еще не оправданное величіе было признано другими, стало нормою дѣй-

ствительности. — вотъ сущность того направленія, о которомъ я говорю, и, конечно, это большое заблужденіе.

Въ чемъ же та истина, которою оно держится и привлекаетъ умы?

Человѣкъ — единственное изъ земныхъ существъ, которое можетъ относиться къ самому себѣ критически, подвергать внутренней оцѣнкѣ не отдѣльныя свои положенія и дѣйствія (что возможно и для животныхъ). а самый способъ своего бытія въ цѣломъ. Онъ себя судитъ, а при судѣ разумномъ и безпристрастномъ — и осуждаетъ. Разумъ свидѣтельствуетъ человѣку о фактѣ его несовершенства во всѣхъ отношеніяхъ. а совѣсть говоритъ ему, что этотъ фактъ не есть для него *только* внѣшняя необходимость. а зависитъ *также* и отъ него самого.

Человѣку естественно хотѣть *быть больше и лучше, чѣмъ онъ есть* въ дѣйствительности. Если онъ взаправду этого *хочетъ,* то и *можетъ,* а если можетъ, то и *долженъ*. Но не есть ли безсмыслица — быть лучше. выше или больше своей дѣйствительности? Да, это есть безсмыслица для животнаго, такъ какъ для него дѣйствительность есть то. что *его* дѣлаетъ. но человѣкъ, хотя и есть также произведеніе уже существующей, данной дѣйствительности, но вмѣстѣ съ тѣмъ эта его дѣйствительность есть, такъ или иначе. въ той или другой мѣрѣ, — то, что *онъ самъ дѣлаетъ* — дѣлаетъ болѣе замѣтно и очевидно въ качествѣ существа *собирательнаго,* менѣе замѣтно, но столь же несомнѣнно и въ качествѣ существа *личнаго*.

Можно спорить о метафизическомъ вопросѣ безусловной свободы выбора, но самодѣятельность человѣка, т. е. его способность дѣйствовать по внутреннему побужденію, — окончательно по сознанію долга или по совѣсти, — есть не метафизическій вопросъ, а фактъ опыта. Вся исторія состоитъ въ томъ, что человѣкъ дѣлается лучше и больше самого себя, переростаетъ свою наличную дѣйствительность, *отодвигая* ее въ прошедшее, а въ настоящее *вдвигая* то, что еще недавно было противоположнымъ дѣйствительности, — мечтою, субъективнымъ идеализмомъ, утопіей.

Внутренній, духовный, самодѣятельный ростъ есть такой же безспорный фактъ, какъ и ростъ внѣшній, физическій, пассивный, съ которымъ онъ связанъ какъ съ своимъ предположеніемъ.

Теперь спрашивается, въ какомъ же направленіи, съ какой стороны жизни должно совершаться измѣненіе даннаго человѣчества въ лучшее и высшее — въ «сверхчеловѣчество»?

Если человѣкъ недоволенъ собою и хочетъ быть сверхчеловѣкомъ, то вѣдь тутъ дѣло идетъ, конечно, не о внѣшней (а также и не о внутренней) *формѣ* человѣческаго существа, а только о плохомъ *функціонированіи* этого существа въ этой его формѣ, что отъ самой формы не зависитъ. Мы, напримѣръ, можемъ быть недовольны не тѣмъ, что у насъ два глаза, а лишь тѣмъ, что мы ими плохо видимъ. А, чтобы лучше видѣть, нѣтъ никакой надобности человѣку измѣнять морфологическій типъ зрительнаго органа, напримѣръ, вмѣсто двухъ имѣть множество глазъ, потому что при тѣхъ же двухъ глазахъ могутъ раскрыться у него «вѣщія зѣницы, — какъ у испуганной орлицы». При тѣхъ же двухъ глазахъ можно стать сверхчеловѣкомъ, а при сотнѣ глазъ можно оставаться только мухой.

Точно такъ же и весь прочій организмъ человѣческій ни въ какой нормальной чертѣ своего морфологическаго строенія не препятствуетъ намъ возвышаться надъ нашей дурной дѣйствительностью и становиться относительно ея сверхчеловѣкомъ. Другое дѣло — сторона функціональная и при томъ не только въ единичныхъ и частныхъ уклоненіяхъ *патологическихъ*, но и въ такихъ явленіяхъ, которыхъ обычность заставляетъ многихъ считать ихъ нормальными. Таково прежде всего и болѣе всего явленіе смерти и разложенія организма. Если чѣмъ мы естественно тяготимся, если чѣмъ основательно недовольны въ своей данной дѣйствительности, то, конечно, — этимъ заключительнымъ явленіемъ нашего видимаго существованія, этимъ его наглядным итогомъ, сводящимся на нѣтъ. Человѣкъ, думающій только о себѣ, не можетъ примириться съ мыслью о своей смерти; человѣкъ, думающій о другихъ, не можетъ примириться со смертью другихъ; значитъ, и эгоистъ, и альтруистъ, — а всѣ люди принадлежатъ въ разныхъ степеняхъ чистоты и смѣшанности къ тому или другому роду, — и эгоистъ, и альтруистъ одинаково должны чувствовать смерть какъ нестерпимое *противорѣчіе*, т. е. одинаково не могутъ внутренно принимать этотъ видимый итогъ человѣческаго существованія за окончательный. И вотъ куда должны бы, по логикѣ, съ особеннымъ вниманіемъ смотрѣть люди, желающіе подняться выше данной дѣйствительности, — желающіе стать сверхчеловѣками. Потому что, чѣмъ же въ особенности отличается то человѣчество, надъ которымъ они хотятъ подняться, какъ не тѣмъ именно, что оно смертно? Человѣкъ и смертный синонимы. Уже у Гомера мы находимъ, что два главные разряда существъ — боги и люди — по-

стоянно характеризуются тѣмъ, что одни подвержены смерти, а другіе нѣтъ, — θεοί τε βροτοί τε. — Хотя и всѣ прочія животныя умираютъ, но никому не придетъ въ голову характеризовать ихъ какъ смертныхъ, — для человѣка же этотъ признакъ не только принимается какъ характерный, но и чувствуется еще въ выраженіи «смертный» какой-то грустный упрекъ себѣ. Чувствуется, что человѣкъ, сознавая неизбѣжность смерти, какъ центральной особенности своего дѣйствительнаго состоянія, рѣшительно не хочетъ съ нею мириться, нисколько не успокаивается на этомъ сознаніи ея неизбѣжности въ данныхъ условіяхъ. И въ этомъ, конечно, онъ правъ, потому что, если смерть совершенно необходима въ этихъ наличныхъ условіяхъ, то кто же сказалъ, что эти условія неизмѣнны и неприкосновенны? Теперь ясно, что ежели человѣкъ есть прежде всего и въ особенности *смертный*, т. е. подлежащій смерти, побѣждаемый, преодолѣваемый ею, то сверхчеловѣкъ долженъ быть прежде всего и въ особенности побѣдителемъ смерти, т. е. освобожденнымъ (освободившимся?) отъ существенныхъ условій, дѣлающихъ смерть необходимою, и, слѣдовательно, исполнить тѣ условія, при которыхъ возможно или вовсе не умирать, или, умерши, воскреснуть. Положимъ, такая побѣда надъ смертью не можетъ быть достигнута сразу, что совершенно несомнѣнно. Положимъ, также, — а это уже сомнительно, потому что не можетъ быть доказано, — что такая побѣда, при теперешнемъ состояніи человѣка, не можетъ быть достигнута вообще въ предѣлахъ единичнаго существованія, — пусть такъ, но путь-то, къ ней ведущій, приближеніе къ ней по этому пути, совершенствующееся, хотя бы и далекое до совершенства, исполненіе тѣхъ условій, полнота которыхъ требуется для достиженія цѣли, для побѣды и одолѣнія надъ смертью, — это-то вѣдь возможно и существуетъ. Условія, при которыхъ смерть забираетъ надъ нами силу и побѣждаетъ насъ, достаточно хорошо намъ извѣстны; такъ должны быть извѣстны и противоположныя условія, при которыхъ мы забираемъ силу надъ смертью и, въ концѣ концовъ, можемъ побѣдить ее. Хотя бы и не было передъ нами настоящаго сверхчеловѣка, но *есть* сверхчеловѣческій *путь*, которымъ шли, идутъ и будутъ идти многіе, на благо всѣхъ, и, конечно, важнѣйшій нашъ интересъ въ томъ, чтобы побольше людей на него вступали, прямѣе и дальше по немъ проходили.

И вотъ настоящій критерій для оцѣнки всѣхъ дѣлъ и явленій жизни человѣческой, а въ особенности справедливо и полезно прила-

гать этотъ критерій въ тѣхъ случаяхъ, когда люди, сверхъ общаго уровня одаренные, чувствующіе истинную цѣль и смыслъ нашего существованія, способные, а слѣдовательно и призванные, т. е. обязанные болѣе прочихъ къ ней приблизиться и другихъ приблизить, превращаютъ эту общую цѣль въ личное и безплодное притязаніе, заранѣе отвергая необходимое условіе для ея достиженія.

Лермонтовъ, несомнѣнно, былъ геній, т. е. человѣкъ, уже отъ рожденія близкій къ сверхчеловѣку, получившій задатки для великаго дѣла, способный, а, слѣдовательно, обязанный его исполнить.

Въ чемъ заключалась особенность его генія?

Какъ онъ на него смотрѣлъ?

Что съ нимъ сдѣлалъ? — Вотъ три основные вопроса, которыми мы теперь займемся.

Относительно Лермонтова мы имѣемъ то преимущество, что глубочайшій смыслъ и характеръ его дѣятельности освѣщается съ двухъ сторонъ — писаніями его ближайшаго преемника Ницше и фигурою его отдаленнаго предка.

Въ пограничномъ съ Англіею краю Шотландіи, вблизи монастырскаго города Мельроза, стоялъ въ XIII вѣкѣ замокъ Эрсильдонъ, гдѣ жилъ знаменитый въ свое время и еще болѣе прославившійся впослѣдствіи рыцарь Томасъ Лермонтъ. Славился онъ какъ вѣдунъ и прозорливецъ, смолоду находившійся въ какихъ-то загадочныхъ отношеніяхъ къ царству фей и потомъ собиравшій любопытныхъ людей вокругъ огромнаго стараго дерева на холмѣ Эрсильдонъ, гдѣ онъ прорицательствовалъ и между прочимъ предсказалъ шотландскому королю Альфреду III его неожиданную и случайную смерть. Вмѣстѣ съ тѣмъ эрсильдонскій владѣлецъ былъ знаменитъ какъ поэтъ, и за нимъ осталось прозвище стихотворца, или, по-тогдашнему, риѳмача — Thomas the Rhymer; конецъ его былъ загадоченъ: онъ пропалъ безъ вѣсти, уйдя вслѣдъ за двумя бѣлыми оленями, присланными за нимъ, какъ говорили, изъ царства фей. Черезъ нѣсколько вѣковъ одного изъ прямыхъ потомковъ этого фантастическаго героя, пѣвца и прорицателя, исчезнувшаго въ поэтическомъ царствѣ фей, судьба занесла въ прозаическое царство московское. Около 1620 года «пришелъ съ Литвы въ городъ Бѣлый изъ Шкотской земли выходецъ именитый человѣкъ Юрій Андреевичъ Лермонтъ и просился на службу

великаго государя, и въ Москвѣ своею охотою крещенъ изъ кальвинской вѣры въ благочестивую. И пожаловалъ его государь царь Михаилъ Ѳеодоровичъ восемью деревнями и пустошами Галицкаго уѣзда, Заблоцкой волости. И по указу великаго государя договаривался съ нимъ бояринъ князь И. Б. Черкасскій, и приставленъ онъ, Юрій, обучать рейтарскому строю новокрещеныхъ нѣмцевъ стараго и новаго выѣзда, равно и татаръ». Отъ этого ротмистра Лермонта въ восьмомъ поколѣніи происходитъ нашъ поэтъ, связанный и съ рейтарскимъ строемъ, подобно этому своему предку XVII в., но гораздо болѣе близкій по духу къ древнему своему предку, вѣщему и демоническому Ѳомѣ Риѳмачу, съ его любовными пѣснями, мрачными предсказаніями, загадочнымъ двойственнымъ существованіемъ и роковымъ концомъ.

Первая и основная особенность Лермонтовскаго генія — страшная напряженность и сосредоточенность мысли на себѣ, на своемъ *я*, страшная сила личнаго чувства. Не ищите у Лермонтова той прямой открытости всему задушевному, которая такъ чаруетъ въ поэзіи Пушкина. Пушкинъ, когда и о себѣ говоритъ, то какъ будто о другомъ; Лермонтовъ, когда и о другомъ говоритъ, то чувствуется, что его мысль и изъ безконечной дали стремится вернуться къ себѣ, въ глубинѣ занята собою, обращается на себя. Нѣтъ надобности приводить этому примѣры изъ произведеній Лермонтова, потому что изъ нихъ немного можно было бы найти такихъ, гдѣ бы этого не было. Ни у одного изъ *русскихъ* поэтовъ нѣтъ такой силы личнаго самочувствія, какъ у Лермонтова. На Западѣ это не было бы отличительною чертою. Тамъ неменьшую силу субъективности можно найти у Байрона, пожалуй, у Гейне, у Мюссэ. У нашихъ же, гдѣ эта черта особенно ярко выражена, она есть подражаніе. Отличіе же Лермонтова здѣсь въ томъ, что онъ не былъ подражателемъ Байрона, а его младшимъ братомъ, и не изъ книгъ, а развѣ изъ общаго происхожденія получилъ это западное наслѣдіе, съ которымъ ему тѣсно было въ безличной русской средѣ. И не одною позой или праздной фантазіей были чувства, выраженныя имъ въ раннемъ юношескомъ стихотвореніи — «Зачѣмъ я не птица, не воронъ степной»:

На западъ, на западъ помчался бы я,
Гдѣ цвѣтутъ моихъ предковъ поля,
Гдѣ въ замкѣ пустомъ на туманныхъ горахъ
Ихъ забвенный покоится прахъ.

. . . .
Межъ мной и холмами отчизны моей
Разстилаются волны морей.
Послѣдній потомокъ отважныхъ бойцовъ
Увядаетъ средь чуждыхъ снѣговъ.

Сильнѣйшее развитіе личнаго начала есть условіе для наибольшей сознательности жизненнаго содержанія, но этимъ не дается само это содержаніе жизни, и при его отсутствіи *сильное я* остается *пустымъ*. Оставаться *совершенно* пустымъ колоссальное *я* Лермонтова не могло, потому что онъ былъ поэтъ Божіей милостью, и, слѣдовательно, все имъ переживаемое превращалось въ созданія поэзіи, давая новую пищу его *я*. А самымъ главнымъ въ этомъ жизненномъ матеріалѣ Лермонтовской поэзіи, безъ сомнѣнія, была личная любовь. Но любовные мотивы, рѣшительно преобладавшіе въ произведеніяхъ Лермонтова, какъ видно изъ нихъ же самихъ, лишь отчасти занимали личное самочувствіе поэта, притупляя остроту его эгоизма, смягчая его жестокость, но не наполняя всецѣло и не покрывая его *я*. Во всѣхъ любовныхъ темахъ Лермонтова главный интересъ принадлежитъ не любви и не любимому, а любящему *я*, — во всѣхъ его любовныхъ произведеніяхъ остается нерастворенный осадокъ торжествующаго, хотя бы и безсознательнаго, эгоизма. Я не говорю о тѣхъ только произведеніяхъ, гдѣ, какъ въ «Демонѣ» и «Героѣ нашего времени», окончательное торжество эгоизма надъ неудачною попыткой любви есть намѣренная тема. Но это торжество эгоизма чувствуется и тамъ, гдѣ оно не имѣется прямо въ виду, — чувствуется, что настоящая важность принадлежитъ здѣсь не любви и не тому, что она дѣлаетъ изъ поэта, а тому, что *онъ* изъ нея дѣлаетъ, какъ *онъ* къ ней относится. Когда огромный глетчеръ освѣщается солнцемъ, то является, говорятъ, зрѣлище восхитительное.

Новая эта красота происходитъ не оттого, чтобы солнце дѣлало что-нибудь новое изъ глетчера, — оно вѣдь его и растопить не можетъ, — а только отъ того, что̀ глетчеръ, оставаясь неизмѣнно самимъ собою, дѣлаетъ изъ солнечныхъ лучей, различнымъ образомъ отражая и преломляя ихъ своею поверхностью. Такова же и особенная прелесть Лермонтовскихъ любовныхъ стиховъ, — прелесть оптическая, прелесть миража. Замѣтьте, что въ этихъ произведеніяхъ почти никогда не выражается любовь въ настоящемъ, въ тотъ моментъ, когда она захватываетъ душу и наполняетъ жизнь. У Лер-

монтова она уже прошла, не владѣетъ сердцемъ, и мы видимъ только чарующую игру воспоминанія и воображенія.

Разстались мы, но твой *портретъ*
Я на груди моей храню;
Какъ *блѣдный призракъ* лучшихъ лѣтъ,
Онъ душу радуетъ мою.

Или другое:

Нѣтъ, не тебя такъ пылко я люблю,
Не для меня красы твоей блистанье, —
Люблю въ тебѣ лишь прошлое страданье
И молодость погибшую мою.
Когда порой я на тебя смотрю,
Въ твои глаза вникая долгимъ взоромъ,
Таинственнымъ я занятъ разговоромъ,
Но не съ тобой — я съ сердцемъ говорю.
Я говорю съ подругой юныхъ дней,
Въ твоихъ чертахъ ищу черты другія,
Въ устахъ живыхъ уста давно нѣмыя,
Въ глазахъ — огонь угаснувшихъ очей.

И тамъ, гдѣ глаголъ *любить* является въ настоящемъ времени, онъ служитъ только поводомъ для меланхолической рефлексіи:

Мнѣ грустно потому, что я тебя люблю,
И знаю молодость цвѣтущую твою... — И т. д.

Въ одномъ чудесномъ стихотвореніи воображеніе поэта, обыкновенно занятое памятью прошлаго, играетъ съ возможностью будущей любви:

Изъ-подъ таинственной, холодной полумаски
Звучалъ мнѣ голосъ твой отрадный, какъ мечта,
Свѣтили мнѣ твои плѣнительные глазки,
И улыбалися лукавыя уста.
. . . .
И создалъ я тогда въ моемъ воображеньи
По легкимъ признакамъ красавицу мою,
И съ той поры безплодное видѣнье
Ношу въ душѣ моей, ласкаю и люблю.

Любовь уже потому не могла быть для Лермонтова началомъ жизненнаго наполненія, что онъ любилъ главнымъ образомъ лишь собственное любовное состояніе, и понятно, что такая формальная любовь могла быть лишь *рамкой*, а не содержаніемъ его *я*, которое оставалось одинокимъ и пустымъ. Это одиночество и пустынность напря-

женной и въ себѣ сосредоточенной личной силы, не находящей себѣ достаточнаго удовлетворяющаго ее примѣненія. есть первая основная черта Лермонтовской поэзіи и жизни.

Вторая, тоже отъ западныхъ его родичей унаслѣдованная черта,— быть можетъ, видоизмѣненный остатокъ шотландскаго двойного зрѣнія — способность переступать въ чувствѣ и созерцаніи черезъ границы обычнаго порядка явленій и схватывать запредѣльную сторону жизни и жизненныхъ отношеній.

Эта вторая особенность Лермонтова была во внутренней зависимости отъ первой. Необычная сосредоточенность Лермонтова въ себѣ давала его взгляду остроту и силу, чтобы иногда разрывать сѣть внѣшней причинности и проникать въ другую, болѣе глубокую связь существующаго, — это была способность пророческая; и если Лермонтовъ не былъ ни пророкомъ въ настоящемъ смыслѣ этого слова, ни такимъ прорицателемъ, какъ его предокъ Ѳома Риѳмачъ, то лишь потому, что онъ не давалъ этой своей способности никакого объективнаго примѣненія. Онъ не былъ *занятъ* ни міровыми историческими судьбами своего отечества, ни судьбою своихъ ближнихъ, а единственно только своею собственной судьбой, — и тутъ онъ, конечно, былъ болѣе пророкъ, чѣмъ кто-либо изъ поэтовъ. Далѣе я приведу нѣсколько примѣровъ того, какъ ясна была для Лермонтова его судьба, а теперь укажу лишь на одно удивительное стихотвореніе. въ которомъ особенно ярко выступаетъ своеобразная способность Лермонтова ко второму зрѣнію, а именно знаменитое стихотвореніе «Сонъ». Въ немъ необходимо, конечно, различать дѣйствительный фактъ, его вызвавшій, и то, что прибавлено поэтомъ при передачѣ этого факта въ стройной стихотворной формѣ, при чемъ Лермонтовъ обыкновенно обнаруживалъ излишнюю уступчивость требованіямъ риѳмы, но главное въ этомъ стихотвореніи не могло быть придумано, такъ какъ оно оказывается «съ подлиннымъ вѣрно». За нѣсколько мѣсяцевъ до роковой дуэли Лермонтовъ видѣлъ себя неподвижно лежащимъ на пескѣ среди скалъ въ горахъ Кавказа, съ глубокою раной отъ пули въ груди, и видящимъ въ сонномъ видѣніи близкую его сердцу, но отдѣленную тысячами верстъ женщину, видящую въ сомнамбулическомъ состояніи его трупъ въ той долинѣ. — Тутъ изъ одного сна выходитъ, по крайней мѣрѣ, три: 1) сонъ здороваго Лермонтова, который видѣлъ себя самого смертельно раненымъ — дѣло сравнительно обыкновенное, хотя, во всякомъ случаѣ, это былъ

сонъ въ существенныхъ чертахъ своихъ *вѣщій*, потому что через нѣсколько мѣсяцевъ послѣ того, какъ это стихотвореніе было записано въ тетради Лермонтова, поэтъ былъ дѣйствительно глубоко раненъ пулею въ грудь, дѣйствительно лежалъ на пескѣ съ открытою раной, и дѣйствительно уступы скалъ тѣснилися кругомъ. 2) Но, видя умирающаго Лермонтова, здоровый Лермонтовъ видѣлъ вмѣстѣ съ тѣмъ и то, что снится умирающему Лермонтову:

И снился мнѣ сіяющій огнями
Вечерній пиръ въ родимой сторонѣ...
Межъ юныхъ женъ, увѣнчанныхъ цвѣтами,
Шелъ разговоръ веселый обо мнѣ.

Это уже достойно удивленія. Я думаю, немногимъ изъ васъ случалось. видя кого-нибудь во снѣ, видѣть вмѣстѣ съ тѣмъ и тотъ сонъ, который видится этому вашему сонному видѣнію. Но такимъ сномъ (2) дѣло не оканчивается, а является сонъ (3):

Но, въ разговоръ веселый не вступая,
Сидѣла тамъ задумчива одна,
И въ грустный сонъ душа ея младая
Богъ знаетъ чѣмъ была погружена.
И снилась ей долина Дагестана,
Знакомый трупъ лежалъ въ долинѣ той,
Въ его груди, дымясь, чернѣла рана,
И кровь лилась хладѣющей струей.

Лермонтовъ видѣлъ, значитъ, не только сонъ своего сна, но и тотъ сонъ, который снился сну его сна — сновидѣніе въ кубѣ.

Во всякомъ случаѣ остается фактъ, что Лермонтовъ не только предчувствовалъ свою роковую смерть, но и прямо видѣлъ ее заранѣе. А та удивительная фантасмагорія, которою увѣковѣчено это видѣніе въ стихотвореніи «Сонъ», не имѣетъ ничего подобнаго во всемірной поэзіи и, я думаю, могла быть созданіемъ только потомка вѣщаго чародѣя и прорицателя, исчезнувшаго въ царствѣ фей. Одного этого стихотворенія, конечно, достаточно, чтобы признать за Лермонтовымъ врожденный, черезъ голову многихъ поколѣній переданный ему геній. Теперь намъ остается посмотрѣть, какъ самъ Лермонтовъ принялъ этотъ задатокъ великой судьбы и что онъ изъ него сдѣлалъ.

Въ отроческихъ и раннихъ юношескихъ произведеніяхъ Лермонтова (которыхъ сохранилось гораздо больше, чѣмъ зрѣлыхъ), почти

во всѣхъ или прямо высказывается. или просвѣчиваетъ рѣшительное сознаніе, что онъ существо избранное и сильное, назначенное совершить что-то великое. *Въ чемъ* будетъ состоять и *къ чему* относиться это великое, онъ еще не можетъ и намекнуть. Но что онъ *призванъ* совершить его — несомнѣнно. На семнадцатомъ году онъ говоритъ:

Я рожденъ, чтобъ цѣлый міръ былъ зритель
Торжества иль гибели моей.

Подобныхъ этому заявленій у начинающаго поэта не оберешься, и было бы слишкомъ долго ихъ приводить. Мы могли бы смѣяться надъ самоувѣренной заносчивостью мальчика, если бы онъ дѣйствительно не обнаружилъ нѣсколько лѣтъ спустя чрезвычайныхъ силъ ума, воли и творчества. А такъ какъ онъ ихъ обнаружилъ, то въ этихъ раннихъ заявленіяхъ о своемъ будущемъ величіи мы должны признать не пустую претензію и не начало маніи, а лишь вѣрное самочувствіе, или инстинктъ самооцѣнки. который дается всѣмъ избраннымъ людямъ. Отличіе Лермонтова здѣсь въ томъ, что эта высокая самооцѣнка уже отъ раннихъ лѣтъ связана у него съ слишкомъ низкой оцѣнкой другихъ, — всего свѣта, оцѣнкой заранѣе составленной, выражающей черту характера, а не результатъ какого-нибудь дѣйствительнаго опыта. Въ томъ же стихотвореніи, гдѣ достойнымъ зрителемъ своей великой судьбы онъ признаетъ только цѣлый міръ, сейчасъ же затѣмъ слѣдуетъ:

Что хвала иль гордый смѣхъ людей?
Души ихъ пѣвца не постигали,
Не могли души его любить,
Не могли понять его печали
И его восторговъ раздѣлить.

А въ другомъ, также раннемъ, стихотвореніи сообщается, что жизнь научила поэта встрѣчать невольно и повсюду «подъ гордой важностью лица — въ мужчинѣ глупаго льстеца и въ каждой женщинѣ Іуду». Болѣе замѣчательна другая черта. Такъ же часто, какъ заявленія о своемъ величіи и о своемъ презрѣніи къ человѣчеству, въ раннихъ (а затѣмъ также и въ позднѣйшихъ) стихотвореніяхъ Лермонтова выражается его явственное предчувствіе неизбѣжной и преждевремнной гибели. Нѣкоторая ходульность въ обозначеніи этой гибели могла бы тоже, по крайней мѣрѣ въ раннихъ стихотвореніяхъ, вызвать улыбку, но и охота и право смѣяться совершенно исчезаютъ при мысли, что вѣдь поэтъ въ самомъ *дѣлѣ* преждевременно погибъ.

Ясно, что эти двѣ черты Лермонтовскаго самочувствія прямо вытекаютъ изъ тѣхъ особенностей его генія, о которыхъ я раньше говорилъ, т. е. его мизантропія — изъ сосредоточенности и напряженности въ немъ личнаго начала, а его постоянное и вѣрное предчувствіе гибели — изъ его второго зрѣнія.

Съ раннихъ лѣтъ ощутивъ въ себѣ силу генія, Лермонтовъ принялъ ее только какъ право, а не какъ обязанность, какъ привилегію, а не какъ службу. Онъ думалъ, что его геніальность уполномочила его требовать отъ людей и отъ Бога всего, что ему хочется, не обязывая его относительно ихъ ни къ чему. Но пусть Богъ и люди великодушно не настаиваютъ на обязанности геніальнаго человѣка. Вѣдь Богу ничего не нужно, а люди должны быть благодарны и за тѣ искры, которыя летятъ съ костра, на которомъ сжигаетъ себя геніальный человѣкъ. Пусть Богъ на небѣ и люди на землѣ отпустятъ ему его медленное самоубійство. Но развѣ легче отъ этого третьему обиженному, — самому генію, который попусту сжегъ и закопалъ въ прахъ и тлѣнъ то, что было ему дано для великаго подъема, какъ могучему вождю людей, на пути къ сверхчеловѣчеству? Но какъ же онъ могъ кого-нибудь поднимать, когда самъ не поднялся? А поднимается человѣкъ только по трупамъ — по трупамъ убитыхъ имъ враговъ, т. е. злыхъ личныхъ страстей. Можно ли этого требовать? Не отъ всякаго и требуется. Судьба или высшій разумъ ставятъ дилемму: если ты считаешь за собою сверхчеловѣческое призваніе, исполни необходимое для него условіе, подними дѣйствительность, поборовши въ себѣ то злое начало, которое тянетъ тебя внизъ. А если ты чувствуешь, что оно настолько сильнѣе тебя, что ты даже бороться съ нимъ отказываешься, то признай свое безсиліе, признай себя простымъ смертнымъ, хотя и геніально одареннымъ. Вотъ, кажется, безусловно разумная и справедливая дилемма: или стань дѣйствительно выше другихъ, или будь скромнымъ. А кто не желаетъ принять этой дилеммы и безумно возстаетъ противъ такихъ азбучныхъ требованій разума, какъ противъ какой-то обиды, — кто не можетъ подняться и не хочетъ смириться, — тотъ самъ себя обрекаетъ на неизбѣжную гибель.

Сознавая въ себѣ отъ раннихъ лѣтъ геніальную натуру, задатокъ сверхчеловѣка, Лермонтовъ также рано сознавалъ и то злое

начало, съ которымъ онъ долженъ бороться, но которому скоро удалось, вмѣсто борьбы, вызвать поэта лишь на идеализацію его.

Четырнадцатилѣтній Лермонтовъ еще не умѣетъ, какъ то слѣдуетъ, идеализировать своего демона. а даетъ ему такое простое и точное описаніе:

Онъ недовѣрчивость вселяетъ
Онъ прѐзрѣлъ чистую любовь,
Онъ всѐ моленья отвергаетъ,
Онъ равнодушно видитъ кровь.
И звукъ высокихъ ощущеній
Онъ давитъ голосомъ страстей,
И муза кроткихъ вдохновеній
Страшится неземныхъ очей.

Черезъ годъ Лермонтовъ говоритъ о томъ же:

Двѣ жизни въ насъ до гроба есть.
Есть грозный духъ: онъ чуждъ ему;
Любовь, надежда, скорбь и месть —
Все, все подвержено ему.
Онъ основалъ жилище тамъ,
Гдѣ можемъ память сохранять,
И предвѣщаетъ гибель намъ,
Когда ужъ поздно избѣжать.
Терзать и мучить любитъ онъ;
Въ его рѣчахъ нерѣдко ложь...
Онъ точитъ жизнь, какъ скорпіонъ.
Ему повѣрилъ я...

Еще черезъ годъ Лермонтовъ, уже юноша, опять возвращается къ характеристикѣ своего демона:

Къ ничтожнымъ, хладнымъ толкамъ свѣта
Привыкъ прислушиваться онъ,
Ему смѣшны слова привѣта,
И всякій вѣрящій смѣшонъ.
Онъ чуждъ любви и сожалѣнья,
Живетъ онъ пищею земной,
Глотаетъ жадно дымъ сраженья
И паръ отъ крови пролитой.
. . . .
И гордый демонъ не отстанетъ,
Пока живу я, отъ меня,
И умъ мой озарять онъ станетъ
Лучомъ небеснаго огня.

Покажетъ образъ совершенства
И вдругъ отниметъ навсегда,
И, давъ предчувствіе блаженства,
Не дастъ мнѣ счастья никогда.

Всѣ эти описанія Лермонтовскаго демона можно бы принять за пустыя фантазіи талантливаго мальчика, если бы не было извѣстно изъ біографіи поэта, что уже съ дѣтства, рядомъ съ самыми симпатичными проявленіями души чувствительной и нѣжной, обнаруживались у него рѣзкія черты злобы, прямо демонической. Одинъ изъ панегиристовъ Лермонтова, болѣе всѣхъ, кажется, имъ занимавшійся, сообщаетъ, что «склонность къ разрушенію развивалась въ немъ необыкновенно. Въ саду онъ то и дѣло ломалъ кусты и срывалъ лучшіе цвѣты, усыпая ими дорожки. Онъ съ истиннымъ удовольствіемъ давилъ несчастную муху, и радовался, когда брошенный камень сбивалъ съ ногъ бѣдную курицу». Было бы, конечно, нелѣпо ставить все это въ вину балованному мальчику. Я бы и не упомянулъ даже объ этой чертѣ, если бы мы не знали изъ собственнаго интимнаго письма поэта, что взрослый Лермонтовъ совершенно также велъ себя относительно человѣческаго существованія, особенно женскаго, какъ Лермонтовъ-ребенокъ — относительно цвѣтовъ, мухъ и курицъ. И тутъ опять значительно не то, что Лермонтовъ разрушалъ спокойствіе и честь свѣтскихъ барынь, — это можетъ происходить и нечаянно, — а то, что онъ находилъ особенное наслажденіе и радость въ этомъ совершенно негодномъ дѣлѣ, также какъ онъ ребенкомъ съ *истиннымъ удовольствіемъ* давилъ мухъ и радовался зашибленной камнемъ курицѣ.

Кто изъ большихъ и малыхъ не дѣлаетъ волей и неволей всякаго зла и цвѣтамъ, и мухамъ, и курицамъ, и людямъ? Но всѣ, я думаю, согласны, что услаждаться дѣланіемъ зла есть уже черта нечеловѣческая. Это демоническое сладострастіе не оставляло Лермонтова до горькаго конца; вѣдь и послѣдняя трагедія произошла оттого, что удовольствіе Лермонтова терзать слабыя созданія встрѣтило, вмѣсто барышни, браваго майора Мартынова, какъ роковое орудіе кары для человѣка, который долженъ и могъ бы быть солью земли, но сталъ солью, такъ жалко и постыдно обуявшею. Осталось отъ Лермонтова нѣсколько истинныхъ жемчужинъ его поэзіи, попирать которыя могутъ только извѣстныя животныя; осталось, къ несчастью, и въ произведеніяхъ его слишкомъ много сроднаго этимъ самымъ

животнымъ, а главное, осталась обуявшая соль его генія, которая, по слову Евангелія, дана на попраніе людямъ. Могутъ и должны люди попирать обуявшую соль этого демонизма съ презрѣніемъ и враждою, конечно, не къ погибшему генію, а къ погубившему его началу человѣкоубійственной лжи. Скоро это злое начало приняло въ жизни Лермонтова еще другое направленіе. Съ годами демонъ кровожадности слабѣетъ, отдавая бо̀льшую часть своей силы своему брату — *демону нечистоты.* Слишкомъ рано и слишкомъ безпрепятственно овладѣлъ этотъ второй демонъ душою несчастнаго поэта и слишкомъ много слѣдовъ оставилъ въ его произведеніяхъ. И когда, въ одну изъ минутъ просвѣтлѣнія, онъ говоритъ о «порокахъ юности преступной», то это выраженіе — увы! — слишкомъ близко къ дѣйствительности. Я умолчу о біографическихъ фактахъ, — скажу лишь нѣсколько словъ о стихотворныхъ произведеніяхъ, внушенныхъ этимъ демономъ нечистоты. Во-первыхъ, ихъ слишкомъ много, во-вторыхъ, они слишкомъ длинны: самое невозможное изъ нихъ есть большая (хотя и неоконченная) поэма, писанная авторомъ уже совершеннолѣтнимъ, и, въ-третьихъ, и главное — характеръ этихъ писаній производитъ какое-то удручающее впечатлѣніе полнымъ отсутствіемъ той легкой игривости и граціи, какими отличаются, напримѣръ, подлинныя произведенія Пушкина въ этой области. Такъ какъ я совершенно не могу подтвердить здѣсь свое сужденіе цитатами, то поясню его сравненіемъ. Въ одинъ пасмурный день въ деревнѣ я видѣлъ ласточку, летающую надъ большой болотной лужей. Что-то ее привлекало къ этой темной влагѣ, она совсѣмъ опускалась къ ней и, казалось, вотъ-вотъ погрузится въ нее или хоть зачерпнетъ крыломъ. Но ничуть не бывало: каждый разъ, не коснувшись поверхности, ласточка вдругъ поднималась вверхъ, и щебетала что-то невинное. Вотъ вамъ впечатлѣніе, производимое этими шутками у Пушкина: видишь тинистую лужу, видишь ласточку и видишь, что прочной связи нѣтъ между ними, — тогда какъ порнографическая муза Лермонтова — словно лягушка, погрузившаяся и прочно засѣвшая въ тинѣ.

Или, — чтобы сказать ближе къ дѣлу, — Пушкина въ этомъ случаѣ вдохновлялъ какой-то игривый бѣсенокъ, какой-то шутникъ-гномъ, тогда какъ перомъ Лермонтова водилъ настоящій демонъ нечистоты.

Сознавалъ ли Лермонтовъ, что пути, на которые толкали его

эти демоны, были путями ложными и пагубными? И въ стихахъ, и въ письмахъ его много разъ высказывалось это сознаніе. Но сдѣлать дѣйствительное усиліе, чтобы высвободиться изъ-подъ власти двухъ первыхъ демоновъ, мѣшалъ третій и самый могучій — демонъ гордости; онъ нашептывалъ: — Да, это дурно, да, это низко, но ты геній, ты выше простыхъ смертныхъ, тебѣ все позволено, ты имѣешь отъ рожденія привилегію оставаться высокимъ и въ низости... Глубоко и искренно тяготился Лермонтовъ своимъ паденіемъ и порывался къ добру и чистотѣ. Но мы не найдемъ ни одного указанія, чтобы онъ когда-нибудь тяготился взаправду своею гордостью и обращался къ смиренію. И демонъ гордости, какъ всегда хозяинъ его внутренняго дома, мѣшалъ ему дѣйствительно побороть и изгнать двухъ младшихъ демоновъ, и когда хотѣлъ — снова и снова отворялъ имъ дверь...

Говоря о гордости и смиреніи, я разумѣю нѣчто вполнѣ реальное и утилитарное. Гордость потому есть коренное зло или главный изъ смертныхъ грѣховъ, по богословской терминологіи, что это есть такое состояніе души, которое дѣлаетъ всякое совершенствованіе или возвышеніе невозможнымъ, потому что гордость вѣдь въ томъ и заключается, чтобы считать себя ни въ чемъ не нуждающимся, чѣмъ исключается всякая мысль о совершенствованіи и подъемѣ. Смиреніе потому и есть основная для человѣка добродѣтель, что признаніе своей недостаточности прямо обусловливаетъ потребность и усиліе совершенствованія. Другими словами, гордость для человѣка есть первое условіе, чтобы никогда не сдѣлаться сверхчеловѣкомъ, и смиреніе есть первое условіе, чтобы сдѣлаться сверхчеловѣкомъ; поэтому сказать, что *геніальность обязываетъ къ смиренію*, значитъ только сказать, что геніальность обязываетъ становиться сверхчеловѣкомъ. Лермонтову тѣмъ легче было исполнить эту обязанность, что онъ, при всемъ своемъ демонизмѣ, всегда вѣрилъ въ то, что выше и лучше его самого, а въ иныя свѣтлыя минуты даже ощущалъ надъ собою это лучшее:

И въ небесахъ я вижу Бога...

Это религіозное чувство, часто засыпавшее въ Лермонтовѣ, никогда въ немъ не умирало и, когда пробуждалось, — боролось съ его демонизмъ. Оно не исчезло и тогда, когда онъ далъ побѣду злому началу, но приняло странную форму. Уже во многихъ раннихъ сво-

ихъ произведеніяхъ Лермонтовъ говоритъ о Высшей волѣ съ какою-то личною обидою. Онъ какъ будто считаетъ ее виноватою противъ него, глубоко его оскорбившею.

Въ этихъ раннихъ произведеніяхъ тяжба поэта съ Богомъ имѣетъ, конечно, ребяческій характеръ. Лермонтовъ упрекаетъ Творца за то, что онъ сдѣлалъ его некрасивымъ; за то, что люди и особенно кузины и другія барышни не понимаютъ и не цѣнятъ его, и т. п. Но когда, въ болѣе зрѣломъ возрастѣ, послѣ нѣсколькихъ безплодныхъ порывовъ къ возрожденію, — безплодныхъ потому, что съ дѣтскихъ лѣтъ заведенное въ его душѣ демоническое хозяйство не могло быть разрушено нѣсколькими субъективными усиліями, а требовало сложнаго и долгаго подвига, на который Лермонтовъ не былъ согласенъ, — итакъ, когда, послѣ нѣсколькихъ безплодныхъ попытокъ перемѣнить жизненный путь, Лермонтовъ перестаетъ бороться противъ демоническихъ силъ и находитъ окончательное рѣшеніе жизненнаго вопроса въ *фатализмѣ* («Герой нашего времени» и «Валерикъ»), — онъ вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ новую, ухищренную форму своему прежнему дѣтскому чувству обиды противъ Провидѣнія, — именно въ послѣдней обработкѣ поэмы «Демонъ». Герой этой поэмы есть тотъ же главный демонъ самого Лермонтова — демонъ гордости, котораго мы видѣли въ раннихъ стихотвореніяхъ. Но въ поэмѣ онъ ужасно идеализованъ (особенно въ послѣдней ея обработкѣ), хотя, несмотря на эту идеализацію, образъ его дѣйствій, если судить безпристрастно, скорѣе приличествуетъ юному гусарскому корнету, нежели особѣ такого высокаго чина и такихъ древнихъ лѣтъ. Несмотря на великолѣпіе стиховъ и на значительность замысла, говорить съ полной серьезностью о содержаніи поэмы «Демонъ» для меня такъ же невозможно, какъ вернуться въ пятый или шестой классъ гимназіи. Но сказать о немъ все-таки нужно. Итакъ, — идеализованный демонъ вовсе ужъ не тотъ духъ зла, который такими правдивыми чертами былъ описанъ въ прежнихъ стихотвореніяхъ геніальнаго отрока. Демонъ поэмы не только прекрасенъ, онъ до чрезвычайности благороденъ и, въ сущности, вовсе не золъ. Когда-то у него произошло какое-то загадочное недоразумѣніе съ Всевышнимъ, но онъ тяготится этой размолвкою и желаетъ примиренія. Случай къ этому представляется, когда демонъ видитъ прекрасную грузинскую княжну Тамару, пляшущую и поющую на кровлѣ родительскаго дома. По Библіи и по здравой логикѣ, — что одно и то же, — увле-

ченіе сыновъ Божіихъ красотою дочерей человѣческихъ есть паденіе, но для демонизма это есть начало возрожденія. Однако, возрожденія не происходитъ. Послѣ смерти жениха и удаленія Тамары въ монастырь демонъ входитъ къ ней, готовый къ добру, но, видя ангела, охраняющаго ея невинность, воспламеняется ревностью, соблазняетъ ее, убиваетъ и, не успѣвши завладѣть ея душою, объявляетъ, что онъ хотѣлъ стать на другой путь, но что ему не дали, и съ сознаніемъ своего полнаго права становится уже настоящимъ демономъ.

Такое рѣшеніе вопроса находится въ слишкомъ явномъ противорѣчіи съ логикою, чтобы стоило его опровергать.

Итакъ, натянутое и ухищренное оправданіе демонизма въ теоріи, а для практики принципъ фатализма, — вотъ къ чему пришелъ Лермонтовъ передъ своимъ трагическимъ концомъ. Фатализмъ, самъ по себѣ, конечно, не дуренъ. Если, напримѣръ, человѣкъ воображаетъ, что онъ роковымъ образомъ долженъ быть добрымъ, и дѣлаетъ добро, и неуклонно слѣдуетъ этому року, то чего же лучше? Къ несчастію, фатализмъ Лермонтова покрывалъ только его дурные пути.

Образъ его дѣйствій за послѣднее время я разсказывать не стану: скажу только, что онъ былъ не лучше прежняго. Между тѣмъ, полнаго убѣжденія въ истинѣ фатализма у Лермонтова не было, и онъ, кажется, захотѣлъ убѣдиться въ немъ на опытѣ. Всѣ подробности его поведенія, приведшаго къ послѣдней дуэли, и во время самой этой дуэли, носятъ черты фаталистическаго эксперимента.

На дуэли Лермонтовъ велъ себя съ благородствомъ, — онъ не стрѣлялъ въ своего противника, — но по существу это былъ безумный вызовъ высшимъ силамъ, который во всякомъ случаѣ не могъ имѣть хорошаго исхода. Въ страшную грозу, при блескѣ молніи и раскатахъ грома, перешла эта бурная душа въ иную область бытія.

Конецъ Лермонтова и имъ самимъ и нами называется *гибелью*. Выражаясь такъ, мы не представляемъ себѣ, конечно, этой гибели ни какъ театральнаго провала въ какую-то преисподнюю, гдѣ пляшутъ красные черти, ни какъ совершеннаго прекращенія бытія. О природѣ загробнаго существованія мы ничего достовѣрнаго не знаемъ, а потому и говорить объ этомъ не будемъ. Но есть нравственный законъ, столь же непреложный, какъ законъ математическій, и онъ не допускаетъ, чтобы человѣкъ испытывалъ послѣ смерти превращенія

произвольныя, не обоснованныя его предыдущимъ нравственнымъ подвигомъ. Если жизненный путь продолжается и за гробомъ, то, очевидно, онъ можетъ продолжаться только съ той степени, на которой остановился. А мы знаемъ, что какъ высока была степень прирожденной геніальности Лермонтова, такъ же низка была его степень нравственнаго усовершенствованія. Лермонтовъ ушелъ съ бременемъ неисполненнаго долга — развить тотъ задатокъ великолѣпный и божественный, который онъ получилъ даромъ. Онъ былъ призванъ сообщить намъ, своимъ потомкамъ, могучее движеніе впередъ и вверхъ къ истинному сверхчеловѣчеству, — но этого мы отъ него не получили. Мы можемъ объ этомъ скорбѣть, но то, что Лермонтовъ не исполнилъ своей обязанности къ намъ, — конечно, не снимаетъ съ насъ нашей обязанности къ нему. Прежде чѣмъ быть обязаннымъ относительно нашихъ современниковъ — братьевъ по человѣчеству и относительно потомства — нашихъ дѣтей по человѣчеству, мы имѣемъ обязанность къ отшедшимъ — нашимъ отцамъ въ человѣчествѣ, — и, конечно, Лермонтовъ принадлежитъ къ такимъ отцамъ для современнаго поколѣнія. Такъ не требуетъ ли отъ насъ обязанность сыновней любви и почтенія восхвалять Лермонтова за все то многое въ немъ, что достойно хвалы, и молчать о другомъ? Я не такъ понимаю сыновнюю любовь и ея обязанность. Представьте себѣ, что мы видимъ живого отца, исполненнаго заслугъ и высокихъ дарованій, но въ настоящую минуту обремененнаго какой-нибудь тяжестью душевною или физическою, все равно. Обязанность сыновней любви къ такому отцу, конечно, потребуетъ отъ насъ не того, чтобы мы восхваляли его заслуги и дарованія, а того, чтобы мы помогли ему снять съ себя или, по крайней мѣрѣ, облегчили удручающее его бремя. Развѣ не то же и относительно отцовъ умершихъ? Облегчить бремя ихъ души — вотъ наша обязанность. И у Лермонтова съ бременемъ неисполненнаго призванія связано еще другое тяжкое бремя, облегчить которое мы можемъ и должны. Облекая въ красоту формы ложныя мысли и чувства, онъ дѣлалъ и дѣлаетъ еще ихъ привлекательными для неопытныхъ, и если хоть одинъ изъ малыхъ сихъ вовлеченъ имъ на ложный путь, то сознаніе этого, теперь уже невольнаго и яснаго для него, грѣха должно тяжелымъ камнемъ лежать на душѣ его. Обличая ложь воспѣтаго имъ демонизма, только останавливающаго людей на пути къ ихъ истинной сверхчеловѣческой цѣли, мы во всякомъ случаѣ подрываемъ эту ложь и уменьшаемъ

хоть сколько-нибудь тяжесть, лежащую на этой великой душѣ. Вы мнѣ повѣрите, что прежде, чѣмъ говорить публично о Лермонтовѣ, я подумалъ, чего требуетъ отъ меня любовь къ умершему, какой взглядъ долженъ я высказать на его земную судьбу, — и я знаю, что тутъ, какъ и вездѣ, одинъ только взглядъ, основанный на вѣчной правдѣ, въ самомъ дѣлѣ нуженъ и современнымъ, и будущимъ поколѣніямъ, а прежде всего — самому отшедшему.

Предисловіе къ переводу „Исторіи матеріализма“ Ф. А. Ланге.

1899.

Предисловіе къ „Упырю“ Графа А. К. Толстого.

1899.

Три характеристики:

М. М. Троицкій. — Н. Я. Гротъ. — П. Д. Юркевичъ

1900.

Предисловіе къ переводу „Исторіи матеріализма“ Ф. А. Ланге[1].

1899.

«Исторія матеріализма» Ф. А. Ланге, появившаяся болѣе тридцати лѣтъ тому назадъ (въ 1865 г.), остается до сихъ поръ незамѣненнымъ руководствомъ по этому предмету, что при богатствѣ философской литературы въ Германіи достаточно ручается за доброе качество книги и за пользу ея перенесенія путемъ переводовъ въ другія, менѣе обильныя литературы. Здѣсь я укажу лишь въ нѣсколькихъ словахъ на отличительный характеръ этой книги и на общее значеніе ея предмета.

Широкое распространеніе матеріалистическихъ взглядовъ и ученій въ XVIII вѣкѣ и шумная ихъ «реставрація» въ половинѣ XIX вѣка послѣ торжествующаго владычества чисто-умозрительнаго идеализма, — обѣ эти эпохи (особенно послѣдняя) породили великое обиліе полемическихъ и апологетическихъ разсужденій на разныя темы, затрагиваемыя матеріализмомъ. При неравныхъ качествахъ эти произведенія отличались одинаковою недолговѣчностью.

> Кто прежде зналъ, тотъ позабылъ
> Всѣ ихъ мудреныя названья.

Книга Ланге не принадлежитъ къ этого рода литературѣ. Смотря на свой предметъ съ нѣкоторой философской высоты, авторъ не испытываетъ и не вызываетъ наивнаго полемическаго задора. Вмѣ-

[1] Настоящее предисловіе помѣщено въ первомъ томѣ изданія: — Ф. А. Ланге. Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящемъ. Переводъ съ пятаго нѣмецкаго изданія, подъ редакціей и съ предисловіемъ Владиміра Соловьева. Южно-русское книгоиздательство Ф А. Іогансона. Кіевъ — Харьковъ. 1899—1900. Два тома. — Г. Р.

стѣ съ тѣмъ это не есть *только исторія* матеріализма: съ историческимъ изложеніемъ умственныхъ явленій тѣсно связана здѣсь ихъ многосторонняя философская оцѣнка съ опредѣленной точки зрѣнія, именно кантіанской, при томъ въ той особой возвышенно-идеалистической окраскѣ, которую умственныя построенія Канта получили отъ поэта-мыслителя Шиллера. Я не считаю эту точку зрѣнія окончательнымъ выраженіемъ истины, такъ какъ истина не есть только идеалъ, а. имѣя вѣчную реальность въ Богѣ, становится реальною въ человѣкѣ и въ исторіи человѣчества, конецъ которой есть полное, адэкватное, воплощеніе абсолютной идеи въ явленіи. Но я думаю, что кантіанскій идеализмъ достаточенъ для окончательной философской критики матеріализма; потому что матеріализмъ, какъ философія, перестаетъ быть возможнымъ убѣжденіемъ для ума, поднявшагося до тѣхъ мысленныхъ запросовъ и задачъ, которые съ особою силою и ясностью выдвинуты именно критическою философіей Канта. Его критицизмъ есть тотъ мостъ, черезъ который должны проходить всѣ философскія ученія, но на которомъ нѣкоторыя изъ нихъ проваливаются. Къ послѣднимъ принадлежитъ и матеріализмъ. Это дѣлается само собою, безо всякой полемики.

Критическая философія разрушительна для матеріализма не со стороны его положительнаго содержанія, которое дается естествознаніемъ, а только со стороны его метафизическихъ притязаній, чуждыхъ всякой научности.

Матеріализмъ, какъ низшая элементарная ступень философіи. имѣетъ всегдашнее, прочное значеніе; но, какъ самообманъ ума, принимающаго эту низшую ступень за цѣлую лѣстницу, матеріализмъ естественно исчезаетъ при повышеніи философскихъ требованій, — хотя, конечно, до конца исторіи будутъ находиться умы элементарные, для которыхъ догматическая метафизика матеріализма останется самою соотвѣтственною философіей.

По природѣ для ума человѣческаго привлекательна только истина. Отъ древности и до нашихъ дней начинающіе философствовать умы плѣнялись заключенною въ матеріализмѣ истиною — о единой основѣ всякаго бытія, связывающей всѣ вещи и явленія, такъ сказать, *снизу* — въ темной, безсознательной, «стихійной» области. Но матеріализмъ не останавливается на признаніи этой истины, а также не ставитъ ея логическое развитіе какъ свою дальнѣйшую задачу; вмѣсто этого онъ сразу, а priori признаетъ матеріальную основу бытія

саму по себѣ за всецѣлое и безусловно достаточное начало мірового единства. т. е. допускаетъ какъ самоочевидную истину, что все существующее не только связано общею матеріальною основой (въ чемъ онъ правъ), но еще и то, что все въ мірѣ *только* ею, только снизу и можетъ объединяться, а всѣ прочія начала и стороны всемірнаго единства суть только произвольныя фикціи. А затѣмъ, упростивши такимъ образомъ общую задачу міропониманія, матеріализмъ естественно обнаруживаетъ тенденцію упростить до крайности и самое содержаніе въ представленіи о единой основѣ бытія. Съ теоретической стороны все сводится окончательно къ совокупности *простѣйшихъ* тѣлецъ — атомовъ, а съ практической — къ дѣйствію *простѣйшихъ* матеріальныхъ инстинктовъ и побужденій. Ясно, что этимъ могутъ удовлетворяться лишь *простѣйшіе* умы.

Вотъ передъ вами удивительно сложное, величественной архитектуры зданіе, поражающее васъ единствомъ стиля и плана и загадочностью своего назначенія; а вамъ указываютъ на ту, впрочемъ, несомнѣнную истину, что это зданіе состоитъ изъ одного и того же матеріала, что оно все построено изъ одинаковаго гранита. Вамъ приходится отвѣчать, что вы въ этомъ не сомнѣваетесь, но что это не интересно и ничего для васъ не объясняетъ. Или вы слышите, положимъ, исторію о страданіяхъ юнаго Вертера и при ней объясненіе, что все это имѣетъ своею матеріальною подкладкою извѣстную физіологическую функцію, свойственную не только всѣмъ человѣческимъ, но и большинству животныхъ и растительныхъ организмовъ. И тутъ вамъ придется сказать, что вы въ этой истинѣ не сомнѣваетесь, но что васъ интересуютъ не физіологическіе корни, а психологическіе и этическіе цвѣты и плоды на деревѣ жизни. А когда васъ увѣряютъ, что единство зданія *окончательно* сводится къ одинаковости матеріала, и *окончательное* основаніе любви заключается въ физіологической функціи, то вы можете заявить свое безспорное право относить терминъ «окончательно» не къ одному нижнему, а также и къ верхнему концу той жизненной линіи, среди которой вы себя ощущаете.

Такое право, кажется мнѣ, достаточно явственно и убѣдительно выступаетъ какъ общій выводъ изъ «Исторіи матеріализма».

Черезъ двадцать лѣтъ послѣ «Исторіи матеріализма» Ланге вышла «Исторія этики» Іодля (2 тома, 1882—1889 гг.; русскій переводъ подъ моей редакціей появился два года тому назадъ въ Москвѣ въ изда-

ніи К. Т. Солдатенкова). Оба сочиненія, написанныя съ одной и той же точки зрѣнія и по одинаковому общему плану, дополняютъ другъ друга, поскольку у Ланге преобладаютъ (хотя не исключительно) вопросы теоретическіе, тогда какъ Іодль разсматриваетъ преимущественно (но также не исключительно) вопросы практической философіи. О тѣхъ частныхъ видоизмѣненіяхъ и дополненіяхъ, которыя вносятся обоими авторами въ общій взглядъ Канта, я еще буду имѣть случай говорить во II томѣ настоящаго изданія.

При переводѣ соблюдена возможная близость къ подлиннику, а въ примѣчаніяхъ, для удобства читателей, сдѣланы ссылки на существующіе русскіе переводы соотвѣтственныхъ сочиненій.

Въ концѣ второго тома, послѣ примѣчаній автора, будутъ помѣщены мои примѣчанія къ обоимъ томамъ [1].

---

[1] Во второмъ томѣ помѣщено было нижеслѣдующее заявленіе редактора изданія: „Принужденный болѣзнью глазъ отказаться на неопредѣленное время отъ всякихъ письменныхъ и книжныхъ занятій, я, къ сожалѣнію, поставленъ въ невозможность исполнить высказанныя въ предисловіи къ первому тому обѣщанія относительно примѣчаній къ обоимъ томамъ Ланге. Въ этихъ примѣчаніяхъ я имѣлъ въ виду оговорить и выяснить тѣ пункты, въ которыхъ я существенно несогласенъ съ авторомъ „Исторіи матеріализма“. Владиміръ Соловьевъ. 31 августа 1899 года“. — Г. Р.

Предисловіе къ „Упырю“ графа А. К. Толстого[1].

1899.

—

Въ 1841 году вышло въ Петербургѣ въ ограниченномъ числѣ экземпляровъ первое произведеніе начинающаго писателя подъ псевдонимомъ Красногорскаго. Оно было замѣчено Бѣлинскимъ, который въ своей рецензіи оказался пророкомъ.

«Эта небольшая, — пишетъ онъ, — со вкусомъ, даже изящно изданная книжка носитъ на себѣ всѣ признаки еще слишкомъ молодого, но тѣмъ не менѣе замѣчательнаго дарованія, которое нѣчто обѣщаетъ въ будущемъ. Содержаніе ея многосложно и исполнено эффектовъ; но причина этого заключается не въ недостаткѣ фантазіи, а скорѣе въ ея пылкости, которая еще не успѣла умѣриться опытомъ жизни и уравновѣситься съ другими способностями души... Вообще густота и яркость красокъ, напряженность фантазіи и чувства, односторонность идеи, избытокъ жара сердечнаго, тревога вдохновенія, порывъ и увлеченія — признаки произведеній юности... «Упырь» — произведеніе фантастическое... оно можетъ насытить прелестью ужаснаго всякое молодое воображеніе»... Бѣлинскій отказывается излагать содержаніе «Упыря», потому что «читатели немного увидѣли бы изъ сухого изложенія». «Скажемъ только, — заключаетъ онъ свою рецензію, — что уже самая многосложность и запутанность изобрѣтенія обнаруживаютъ въ авторѣ силу фантазіи, а мастерское изложеніе, умѣніе сдѣлать изъ своихъ лицъ что-то въ родѣ характеровъ, способныхъ схватить духъ страны и времени, къ которымъ относится событіе, прекрасный языкъ, иногда похожій даже на «слогъ», словомъ, во всемъ отпечатокъ руки твердой, литературной — *все это*

[1] Настоящее предисловіе помѣщено въ изданіи: — Упырь. Разсказъ графа А. К. Толстого. Съ предисловіемъ Владиміра Соловьева. Спб. 1900 г. Г. Р.

заставляетъ надѣяться въ будущемъ многаго отъ автора «Упырь». Въ комъ есть талантъ, въ томъ жизнь и наука сдѣлаютъ свое дѣло, а въ авторѣ «Упыря», повторяемъ, есть рѣшительное дарованіе».

Всѣми признанная эстетическая чуткость Бѣлинскаго не обманула его и на этотъ разъ. Авторъ «Упыря» былъ графъ А. К. Толстой. Къ сдѣланной знаменитымъ критикомъ краткой оцѣнкѣ литературныхъ качествъ его перваго юношескаго произведенія нельзя прибавить ничего существеннаго, и я хочу здѣсь сказать лишь нѣсколько словъ о томъ, что есть истинно-фантастичное, и указать на нѣкоторыя особыя черты его проявленія въ этой повѣсти.

Существенный интересъ и значеніе *фантастическаго* въ поэзіи держится на увѣренности, что все происходящее въ мірѣ и особенно въ жизни человѣческой зависитъ, кромѣ своихъ наличныхъ и очевидныхъ причинъ, еще отъ какой-то другой причинности, болѣе глубокой и многообъемлющей, но зато менѣе ясной. Если бы жизненная связь всего существующаго была проста и прозрачна какъ дважды два — четыре, то этимъ исключалось бы все фантастическое. — Дадимъ ли мы ему неосмотрительное названіе «сверхъестественнаго», или обозначимъ его болѣе осторожно какъ «необычайное»; не имѣя своего мѣста и смысла въ жизни, оно было бы лишено и всякаго права на изображеніе въ здравой поэзіи, и сама эта поэзія исчерпывалась бы тогда сообщеніемъ красивой формы повседневному, насквозь прозаическому содержанію. Тогда *Германъ* и *Доротея* остались бы въ поэзіи, да и то съ кой-какими выпусками, но *Фауста*, если бы онъ былъ написанъ, слѣдовало бы уничтожить какъ бредъ сумасшедшаго.

Но представленіе жизни какъ чего-то простого, разсудительнаго и прозрачнаго прежде всего противорѣчитъ дѣйствительности, оно не *реально*. Вѣдь было бы очень плохимъ реализмомъ — утверждать, напримѣръ, что подъ видимою поверхностью земли, по которой мы ходимъ и ѣздимъ, не скрывается ничего, кромѣ пустоты. Такого рода реализмъ былъ бы разрушенъ всякимъ землетрясеніемъ и всякимъ вулканическимъ изверженіемъ, свидѣтельствующими, что подъ видимою земною поверхностью таятся дѣйствующія и, слѣдовательно, дѣйствительныя силы. Немногимъ лучше былъ бы и противоположный взглядъ, который, признавая дѣйствительность *подземнаго*, счи-

талъ бы его прямо «сверхъестественнымъ». Такой супранатурализмъ достаточно опровергался бы опытомъ рудокоповъ и геологовъ, знакомыхъ съ *естественными* наслоеніями и глубинами земной коры.

Существуютъ такія естественныя наслоенія и глубины и въ жизни человѣческой, и проявляются онѣ не въ однѣхъ только историческихъ катастрофахъ. Подъ наружною повседневною связью житейскихъ событій существуетъ и чуткому вниманію открывается иная роковая жизненная связь, постоянная и строго-послѣдовательная при всей неожиданности и кажущейся ирраціональности своихъ проявленій. Какъ геологическіе слои земной коры не расположены вездѣ одинаково концентрически, а въ разныхъ мѣстахъ пересѣкаютъ другъ друга, такъ что, напримѣръ въ Финляндіи или въ Шотландіи, прямо подъ растительнымъ покровомъ выступаютъ древнѣйшія первозданныя образованія. такъ и мистическая глубина жизни иногда близко подходитъ къ житейской поверхности; но и въ этихъ случаяхъ «растительный покровъ» повседневнаго сознанія все-таки на-лицо. И вотъ отличительный признакъ *подлинно*-фантастическаго: оно никогда не является, такъ сказать, въ *обнаженномъ* видѣ. Его явленія никогда не должны вызывать принудительной вѣры въ мистическій смыслъ жизненныхъ происшествій, а скорѣе должны указывать, *намекать* на него. Въ подлинно-фантастическомъ всегда оставляется внѣшняя, формальная возможность простого объясненія изъ обыкновенной всегдашней связи явленій, при чемъ однако это объясненіе окончательно лишается внутренней вѣроятности. Всѣ отдѣльныя подробности должны имѣть повседневный характеръ, и лишь связь цѣлаго должна указывать на иную причинность.

Отдѣльныхъ, обособленныхъ явленій фантастическаго не бываетъ, бываютъ только реальныя явленія, но иногда выступаетъ яснѣе обыкновеннаго иная, болѣе существенная и важная, связь и смыслъ этихъ явленій. Никто не станетъ читать вашей фантастической поэмы, если въ ней разсказывается, что въ вашу комнату внезапно влетѣлъ шестикрылый ангелъ и поднесъ вамъ прекрасное золотое пальто съ алмазными пуговицами. Ясно, что и въ самомъ фантастическомъ разсказѣ пальто должно дѣлаться изъ обыкновеннаго матеріала и приноситься не ангеломъ, а портнымъ, — и лишь отъ сложной связи этого явленія съ другими происшествіями можетъ возникнуть тотъ загадочный или таинственный смыслъ, какого они въ *отдѣльности* не имѣютъ. Какъ однѣми и тѣми же буквами мы пишемъ

рѣчи и высокаго и «подлаго» штиля, такъ одинокія явленія при различномъ контекстѣ жизни могутъ имѣть и самое обыкновенное, поверхностное, и самое глубокое значеніе. Такъ оно есть въ дѣйствительности, такъ должно быть и въ поэзіи.

Юношеская повѣсть Толстого удовлетворяетъ этому требованію. Хотя она насыщена фантастическимъ элементомъ, онъ вездѣ растворенъ житейской реальностью и нигдѣ не выступаетъ въ обнаженномъ видѣ. Такъ, съ самаго начала хотя можетъ показаться, что мы вдругъ попали въ область довольно дикой мистики, но сейчасъ же обнаруживается, что это литературный пріемъ. На балу, въ Москвѣ, главный герой повѣсти встрѣчаетъ страннаго господина, который съ важнымъ и глубоко-убѣжденнымъ видомъ объявляетъ ему, что въ числѣ гостей есть нѣсколько безпокойныхъ покойниковъ, на похоронахъ которыхъ онъ недавно присутствовалъ, но которые съ удивительной наглостью притворяются живыми, чтобы продолжать свою давнишнюю профессію — сосать кровь изъ молодыхъ людей и дѣвицъ. Для начала фантастическаго разсказа это было бы слишкомъ прямолинейно и недостаточно тонко, но скоро оказывается, что странный господинъ не въ своемъ умѣ, и читатель до конца повѣсти не принуждается отвергнуть окончательно такого объясненія. И во всемъ дальнѣйшемъ нѣтъ ни одной подробности, которая сама по себѣ имѣла бы характеръ чудеснаго и не допускала бы естественнаго объясненія. Весь разсказъ есть удивительно-сложный фантастическій узоръ на канвѣ обыкновенной реальности. Запутанныя диковинныя происшествія въ Комо имѣютъ своею подкладкой нѣсколько кошмаровъ, причемъ незамѣтные переходы изъ бодрственнаго состоянія въ сонное и обратно изображены такъ художественно тонко и правдиво, что эти юношескія страницы сдѣлали бы честь зрѣлому и опытному мастеру. Диковинныя видѣнія въ подмосковномъ домѣ бригадирши Сугробиной также легко могутъ быть приписаны въ отдѣльности болѣзненному бреду, тѣмъ болѣе, что ихъ испыталъ человѣкъ тяжело раненый, едва пришедшій въ сознаніе.

Средоточіе разсказа — старинная баллада, найденная въ библіотекѣ бригадирши Сугробиной:

Какъ филинъ поймалъ летучую мышь,
Когтями сжалъ ея кости,
Какъ рыцарь Амвросій съ толпой удальцовъ
Къ сосѣду сбирается въ гости.

Хоть много цѣпей и замковъ у воротъ, —
Ворота хозяйка гостямъ отопретъ.
Что жъ Мареа, веди насъ, гдѣ спитъ твой старикъ!
Зачѣмъ же ты такъ поблѣднѣла?
Подъ замкомъ кипитъ и клубится Дунай.
Ночь скроетъ кровавое дѣло.
. . . .
. . . .
Подъ зàмкомъ бѣжитъ и клубится Дунай.
Бѣгутъ облака полосою.
Ужъ кончено дѣло, зарѣзанъ старикъ.
Амвросій пируетъ съ толпою.
. . . .
. . . .
Подъ зàмкомъ бѣжитъ и клубится Дунай,
Надъ зàмкомъ пламя пожара.
Амвросій своимъ удальцамъ говоритъ:
„Всѣхъ рѣзать отъ мала до стара!“
Не сѣтуй, хозяйка, и будь веселѣй —
Сама жъ ты впустила веселыхъ гостей.
. . . .

Давнишнее описанное здѣсь злодѣяніе въ венгерскомъ замкѣ, проклятіе измѣннически убитаго старика и отдаленныя слѣдствія этого проклятія на итальянскихъ озерахъ и въ Московской губерніи — все это, въ искусномъ сплетеніи, составляетъ содержаніе «Упыря». Фантастическій элементъ даетъ этой повѣсти ея существенную форму, а общій смыслъ ея — нравственная наслѣдственность, устойчивость и повторяемость типовъ и дѣяній, искупленіе предковъ потомками.

Несмотря на нѣкоторые недостатки, объясняемые возрастомъ автора (наивность любовной интриги, мелодраматическій тонъ нѣкоторыхъ мѣстъ, излишняя яркость другихъ, устарѣлыя выраженія), эта повѣсть до конца остается занимательной и привлекательной. Хотя влеченіе къ таинственному и необычайному все болѣе распространяется въ наши дни, но элементъ истинно фантастичнаго въ современной литературѣ представленъ очень слабо, и тѣмъ болѣе кстати является теперь вновь это прекрасное произведеніе живой юношески свѣжей фантазіи.

Три характеристики.

М. М. Троицкій. — Н. Я. Гротъ. — П. Д. Юркевичъ.

1900.

Чѣмъ рѣже между нами люди, которые отдаютъ свои силы важному, но не слишкомъ благородному въ Россіи дѣлу философскаго образованія, тѣмъ болѣе, конечно, мы обязаны чтить ихъ память. Въ истекшемъ (1899) году мы лишились двухъ такихъ дѣятелей, и тогда же минуло четверть вѣка по смерти третьяго. Я зналъ всѣхъ троихъ лично, они для меня живые люди, и хотѣлось бы закрѣпить для другихъ оставшіеся во мнѣ умственные образы, до противоположности непохожіе между собою.

I.

Если философія, или — точнѣе и скромнѣе говоря — философское образованіе въ Россіи имѣетъ будущность, то, конечно, имя Матвѣя Михайловича Троицкаго должно навсегда остаться въ нашей умственной исторіи. Само собою разумѣется, что изъ трехъ оставленныхъ имъ сочиненій («Нѣмецкая психологія въ XIX вѣкѣ», «Учебникъ логики» и «Наука о духѣ») никакой западный европеецъ ничему бы не научился, но русскихъ людей первое изъ этихъ сочиненій, появившееся въ половинѣ шестидесятыхъ годовъ, научило въ свое время если не многому, то необходимому — безъ чего нельзя было бы идти дальше.

Какое значеніе имѣлъ Троицкій въ свое время, можно видѣть изъ слѣдующаго факта. Когда появилась его первая книга, которую по существу дѣла можно бы назвать — *опытомъ разрушенія нѣмецкой философіи и пересажденія къ намъ англійской психологіи,* между русскими писателями, прикосновенными къ философіи, особенно вы-

давались два: Константинъ Дмитріевичъ Кавелинъ и Николай Николаевичъ Страховъ. Оба они въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ были значительнѣе Троицкаго: Кавелинъ превосходилъ его своею живою и талантливою натурой; Страховъ — болѣе тонкимъ и многосторонне-образованнымъ умомъ. И, тѣмъ не менѣе, Кавелинъ и Страховъ, стоявшіе при томъ очень далеко другъ отъ друга по школѣ, по направленію дѣятельности и по убѣжденіямъ, сошлись въ одинаково высокой оцѣнкѣ Троицкаго, какъ начинателя у насъ нѣкоторой новой умственной эпохи, какъ человѣка, открывшаго нѣчто весьма важное. Открылъ же онъ, какъ извѣстно, англійскую эмпирическую психологію.

Конечно, существованіе открытаго Троицкимъ умственнаго міра было у насъ и прежде извѣстно — во всякомъ случаѣ, Кавелину и Страхову, — какъ и ранѣе Колумба доходили до ученыхъ европейцевъ извѣстія о заатлантическомъ материкѣ. Но все-таки Америку открылъ Колумбъ — не въ силу своихъ знаній и мыслей, которыя у него были односторонни и ошибочны, — а въ силу своей рѣшимости плыть за океанъ наудачу, куда глаза глядятъ. Такъ и Троицкій своимъ значеніемъ въ исторіи русскаго образованія обязанъ своей отважной рѣшимости отказаться отъ всего философскаго наслѣдія ради новой твердой почвы для мысли. Увлеченіе увлекаетъ, и сосредоточеніе исключительно на одномъ, — предполагая иногда ограниченность, — всегда даетъ особую силу, которой могутъ быть лишены умы болѣе многосторонніе и зоркіе. Эта сила безповоротнаго, безоглядочнаго увлеченія, замѣтная въ первомъ трудѣ Троицкаго, увлекла Кавелина и Страхова и побудила ихъ къ высокой оцѣнкѣ начинающаго автора. Впослѣдствіи они въ немъ разочаровались. Дѣло въ томъ, что исполненный имъ въ молодости актъ всецѣлой отдачи себя англійской психологіи, какъ единственной и окончательной философіи, исчерпалъ весь духовный капиталъ Троицкаго. Въ его послѣдующемъ большомъ сочиненіи, не точно и притязательно названномъ: «Наука о духѣ», ничего не прибавилось къ прежнему содержанію, но потеряны прежнія достоинства живой, убѣжденной рѣчи[1], и пропо-

---

[1] Въ газетномъ отчетѣ о собраніи „Философскаго общества“, гдѣ я говорилъ объ умершихъ московскихъ мыслителяхъ, мнѣ были по ошибкѣ приписаны слова, что будто въ сочиненіяхъ Троицкаго языкъ дурной. Въ томъ собраніи я вовсе о нихъ не упоминалъ со стороны языка; теперь же могу по этому поводу сказать, что Троиц-

вѣдь философскаго скептицизма и эмпиризма облечена въ совершенно ей несоотвѣтствующую *догматическую* форму, при чемъ разныя малосодержательныя отвлеченныя положенія подвергаются, по обычаю старинныхъ схоластиковъ, всякимъ внѣшнимъ подраздѣленіямъ и сочетаніямъ.

Тотъ самый Страховъ, который горячо восхищался первою книгою Троицкаго, изъ этихъ новыхъ двухъ томовъ могъ прочесть только пятнадцать страницъ и, узнавъ, что я прочелъ сто восемьдесятъ, сказалъ: «Ну, теперь я вижу, что вы въ самомъ дѣлѣ аскетъ. А впрочемъ, — прибавилъ онъ лукаво, — я тоже усердно рекомендовалъ эту книгу двумъ молодымъ людямъ, интересующимся философіей: пусть и они къ умерщвленію плоти пріучаются».

Все сколько-нибудь значительное, что производятъ люди, предполагаетъ въ нихъ «смутную тревогу чего-то жаждущей души». Эта тревога, пережитая и Троицкимъ въ началѣ его поприща, еще чувствовалась въ первомъ его произведеніи и, увлекая многихъ читателей, возбуждала большія ожиданія и надежды въ такихъ людяхъ, какъ Кавелинъ и Страховъ. Но, открывъ англійскую психологію, увлекшись ею и увѣровавъ въ нее какъ въ абсолютную истину, Троицкій совершенно и навсегда удовлетворился, опочилъ отъ всякаго умственнаго движенія. Это окончательное успокоеніе выражалось и въ неизмѣнно ровномъ тонѣ его разговора и въ блаженной улыбкѣ, никогда не сходившей съ его устъ. Достаточно было взглянуть на эту улыбку, чтобы понять, что для этого человѣка все уже рѣшено и подписано, что это уже не *φιλόσοφος* — «любитель», или «искатель мудрости», а настоящій *σόφος* — мудрецъ, въ родѣ тѣхъ древнихъ «гномическихъ» мудрецовъ, которые успокаивались на безсмертныхъ изреченіяхъ: «ничего черезчуръ», или: «поручишься — близка бѣда».

Я познакомился съ Троицкимъ, когда единственный порывъ его жизни былъ имъ пережитъ, и онъ уже окончательно уподобился безмятежнымъ богамъ Эпикура, или, если угодно, стоячей водѣ. Возбудить въ немъ какой-нибудь умственный вопросъ, или живое участіе къ какому-нибудь теоретическому интересу было такъ же невозможно, какъ произвести бурное волненіе въ закрытомъ акваріумѣ.

кій, вообще, насколько помню, *писалъ хорошо,* но что въ первомъ его сочиненіи языкъ болѣе живой и яркій, а въ послѣдующихъ — только правильный.

Такая духовная насыщенность поражала молодые голодные умы; видъ человѣка, несомнѣнно *нашедшаго* и блаженнаго своею находкой, неотразимо дѣйствовалъ на людей по преимуществу ищущихъ и ждущихъ находокъ — отсюда профессорская популярность Троицкаго, особенно между студентами перваго курса. Многіе его слушатели передавали мнѣ тѣ или другія его лекціи. Особенно типична были одна, которою онъ обыкновенно начиналъ свой курсъ психологіи.

Передавъ въ чертахъ болѣе краткихъ и ясныхъ, чѣмъ вѣрныхъ, главныя идеи Канта, Фихте и Гегеля, Троицкій дѣлалъ остановку и затѣмъ, смотря на аудиторію съ своею обычною блаженною улыбкой, произносилъ: «Вотъ вы сами, господа, видите. Ну, что же это такое? Что это такое? — Дрова, дрова! Ну, мы ихъ и отправимъ въ печку. — А теперь я перейду къ изложенію основъ нашей науки». И онъ начиналъ ясную и толковую передачу психологическихъ взглядовъ англійской эмпирической школы.

Въ чемъ же, однако, была дѣйствительная заслуга Троицкаго? Конечно, не въ его успокоеніи на англійской психологіи, а въ его первоначальномъ увлеченіи ею. Эта психологія въ самомъ дѣлѣ заключаетъ въ себѣ такую точку зрѣнія, которая не только имѣетъ обще-философское значеніе, но безъ которой даже невозможна никакая (теоретическая) философія. И Троицкій, не только самъ усвоившій эту точку зрѣнія, но и съ успѣхомъ ставившій на нее другихъ, болѣе кого-либо сдѣлалъ чрезъ это возможнымъ дальнѣйшее серьезное философское образованіе въ русскомъ обществѣ.

Душа теоретической философіи есть отчетливый и послдѣовательный скептицизмъ — отказъ принимать на вѣру что бы то ни было. Въ новой философіи дважды выступало на первый планъ сомнѣніе въ самыхъ основныхъ предположеніяхъ общаго сознанія — разумѣю методологическій скептицизмъ Декарта и критицизмъ Канта, получившій съ этой стороны свое крайнее выраженіе у его преемника — Фихте. Но и въ томъ, и въ другомъ случаѣ скептицизмъ былъ половинчатымъ, такъ сказать однобокимъ: его удары направлялись только на внѣшній міръ. Декартъ въ началѣ своихъ разсужденій показалъ, что можно безъ внутренняго противорѣчія допустить, что этотъ міръ на самомъ дѣлѣ не существуетъ, а есть лишь призракъ, или сновидѣніе субъекта; а Фихте рѣшительнѣе и глубже подкопалъ самое понятіе внѣшняго бытія, или вещи. Но для нихъ

обоихъ безусловная дѣйствительность мыслящаго субъекта остается чѣмъ-то самоочевиднымъ.

Но важные успѣхи философіи всегда зависѣли отъ того, что нѣчто. дотолѣ признанное самоочевиднымъ. подвергалось сомнѣнію, — философское значеніе англійской психологической школы, введенной къ намъ Троицкимъ, состоитъ именно въ томъ, что она не принимаетъ этой мнимой самоочевидности субъекта, или *я*, въ смыслѣ какой-то безусловно-самостоятельной реальности, обозначимъ ли мы ее съ Декартомъ какъ мыслящую субстанцію, или съ Фихте — какъ самополагающееся дѣяніе (die sich selbst setzende Thathandlung).

Въ этомъ основномъ пунктѣ и методологическій скептицизмъ Декарта, и критицизмъ нѣмецкаго философа разрѣшаются въ чистѣйшій *догматизмъ*, отъ котораго философская мысль дѣйствительно свободна лишь у лучшихъ представителей англійской психологіи.

Я не сторонникъ этой психологіи какъ системы, но я вижу, что она *начинается* съ того, съ чего слѣдуетъ начинать — съ безспорныхъ данныхъ сознанія, а между ними нѣтъ ни «мыслящей субстанціи», ни безусловнаго самополагающагося или самоначинающагося дѣянія.

Наличныя состоянія сознанія какъ такія — вотъ что дѣйствительно самоочевидно и что даетъ настоящее начало умозрительной философіи. Этимъ исчерпываются положительное значеніе и заслуга англійской психологіи, а слѣдовательно — значеніе и заслуга того человѣка, который пересадилъ ее на почву нашего философскаго образованія.

Само собою разумѣется, что взглядъ, по которому все для насъ существующее сводится къ рядамъ субъективныхъ состояній сознанія, соединенныхъ по законамъ ассоціаціи, и затѣмъ къ рефлексіи надъ ними, приводящей ихъ въ тотъ или другой порядокъ, но не расширяющей и не углубляющей ихъ по существу, — такой взглядъ, принятый не за исходную точку только, но и за послѣднее слово знанія, могъ имѣть лишь отвлеченно теоретическое значеніе, безо всякаго отношенія къ жизни и ея требованіямъ. Троицкій, какъ и другіе, видѣлъ здѣсь единственно научную теорію психологіи, нисколько, впрочемъ, не исключавшую практической увѣренности въ житейской подлинности разныхъ субъектовъ и объектовъ. Я положительно знаю, что Матвѣй Михайловичъ нисколько не сомнѣвался въ практической, такъ сказать, субстанціальности ректора, попечителя,

министра, и даже, я думаю, университетскаго казначея. Теоретически всѣ эти лица были только ряды «состояній сознанія», но практически они и для нашего философа имѣли, конечно, такую же обыкновенную дѣйствительность, какъ для самихъ себя, такъ и для всѣхъ другихъ. Держась такой практической вѣры въ бытіе ближайшаго, земного начальства, можно было послѣдовательно распространять ее и на дальнѣйшее, небесное начальство, и я рѣшительно не вижу никакого справедливаго основанія сомнѣваться въ искренней религіозности Матвѣя Михайловича.

Между тѣмъ, тутъ произошло одно характерное недоразумѣніе, сильно смутившее Троицкаго и на мгновеніе нарушившее неподвижность и прозрачность его душевнаго акваріума. Въ 80-хъ годахъ, въ томъ вѣдомствѣ, куда онъ принадлежалъ, начались разныя мѣры пресѣченія и предупрежденія противъ разныхъ людей, опасныхъ своими мыслями. Въ ихъ число, неожиданно для самого себя и для всѣхъ его знавшихъ, попалъ и Троицкій. Тогдашнее начальство подлежащаго вѣдомства, хотя само безвинно состоявшее подъ анаѳемой халкедонскаго собора, не умудрилось столь близкимъ примѣромъ авторитетной погрѣшимости и заподозрило правовѣріе Матвѣя Михайловича.

Этотъ странный фактъ можетъ быть понятъ лишь исторически. Дѣло въ томъ, что въ извѣстныхъ русскихъ сферахъ, насчетъ философскихъ системъ и направленій, умы въ другихъ отношеніяхъ острые пребываютъ въ томъ же состояніи невинности, въ которомъ наши до-петровскіе предки находились по части разныхъ западныхъ исповѣданій. Въ одномъ историческомъ документѣ XVII вѣка встрѣчается, я помню, такая приблизительно фраза: «а въ жены онъ проклятый воръ Гришка взялъ изъ латынъ поганую дѣвку-басурманку папежскаго костела, ихъ люторской и кальвинской безбожной вѣры». Несомнѣнно, что для большинства русскаго общества въ 80-хъ годахъ XIX вѣка различіе между англійскою психологіей и нѣмецкимъ матеріализмомъ было такъ же неясно, какъ для нашихъ предковъ различіе между католичествомъ и протестантствомъ. «Эмпирическая психологія», — «позитивизмъ», — «матеріализмъ», — «безбожіе», — «нигилизмъ» — все это соединялось вмѣстѣ, и какъ зловѣщій итогъ получалось слово: *отставка*.

Матвѣй Михайловичъ поѣхалъ въ Петербургъ для личныхъ объясненій и усиленно доказывалъ кому слѣдуетъ, что эмпирическая психологія не имѣетъ ничего общаго съ атеизмомъ, и что самъ онъ,

Троицкій, всегда былъ религіозенъ и благочестивъ. Лица, передъ которыми онъ защищался, безъ труда признали въ Троицкомъ *своего* человѣка, и онъ былъ отпущенъ съ миромъ. Въ Москвѣ многіе осуждали его за эту поѣздку, по-моему — напрасно: страдать за тѣ убѣжденія, которыхъ не имѣешь, не есть обязанность разумнаго человѣка. Я думаю, что объясненія Матвѣя Михайловича были такъ же чистосердечно даны, какъ и приняты.

Къ сожалѣнію, я познакомился съ Троицкимъ тогда, когда онъ уже принялъ свой окончательный видъ, и въ немъ оставалось лишь «caput mortuum» того умственнаго движенія, которымъ порождена его первая книга. Но эта книга и отзывы о ней Кавелина и Страхова остаются свидѣтельствами о несомнѣнной значительности того, что сдѣлано Троицкимъ; онъ сдѣлалъ и другимъ въ Россіи помогъ сдѣлать — первый шагъ къ серьезному философствованію...

II.

Трудно представить болѣе полный контрастъ, какъ тотъ, который былъ между Троицкимъ и Н. Я. Гротомъ. Тамъ — неподвижность и замкнутость садоваго пруда или акваріума, тутъ — неустанное, кипучее движеніе горнаго потока — «и пѣна, и брызги кругомъ». Я не отрицаю достоинства и пользы замкнутыхъ водохранилищъ но, безспорно, что живые потоки имѣютъ больше будущности — они могутъ становиться рѣчками и большими рѣками, текущими въ моря и океаны.

Безъ метафоръ, Троицкій былъ *однодумъ*, навсегда остановившійся на той *первой* дѣйствительно философской точкѣ зрѣнія, которую онъ въ молодости хорошо понялъ и усвоилъ себѣ. Гротъ былъ, напротивъ, *многодумъ* — и при томъ въ двоякомъ смыслѣ: во-первыхъ, онъ съ бо́льшею широтою и многосторонностью развивалъ каждую точку зрѣнія, на которой останавливался, стараясь сблизить и по возможности примирить ее съ другими; а, во-вторыхъ, онъ до конца не могъ остановиться на *одной* точкѣ зрѣнія, послѣдовательно переходя къ другимъ, болѣе глубокимъ и содержательнымъ.

Эта подвижность и многосторонность, которыми отличались умственная дѣятельность Грота и его философскіе труды, естественно была связана съ общею характерною чертою его души — съ его чрезвычайною отзывчивостью на всякое новое духовное возбужденіе.

Всякій новый умственный мотивъ или возникавшій жизненный интересъ всегда принимались имъ, такъ сказать, съ широко раскрытыми объятіями. По своей удивительной впечатлительности и мгновенной отзывчивости, Гротъ былъ похожъ на поэта, котораго Томасъ Муръ и Пушкинъ сравниваютъ съ *эхо:*

Реветъ ли звѣрь въ лѣсу глухомъ,
Трубитъ ли рогъ, гремитъ ли громъ. —
Поетъ ли дѣва за холмомъ, —
　　На всякій звукъ
Свой откликъ въ воздухѣ пустомъ
Родишь ты вдругъ.

Разумѣется, это сравненіе, какъ и всякое другое, хромаетъ и въ настоящемъ случаѣ требуетъ двухъ оговорокъ: во-первыхъ, откликъ Грота на ревъ звѣря въ глухомъ лѣсу нашей жизни выражался не повтореніемъ этихъ дикихъ звуковъ, а соотвѣтственнымъ словеснымъ противодѣйствіемъ звѣриному или звѣрскому настроенію; а, во-вторыхъ, отзывчивость живой души Грота на всякій здравый общественный запросъ выразилась и въ такихъ отвѣтахъ, какъ, напримѣръ, призваніе къ жизни перваго философскаго общества въ Россіи и основаніе перваго и пока единственнаго у насъ философскаго журнала, — что, надо надѣяться, рождено не «въ воздухѣ пустомъ».

Во всякомъ случаѣ, основною характерною чертою Грота должна быть признана его удивительная впечатлительность и отзывчивость, или — употребляя его собственный терминъ — чрезвычайная полнота и быстрота его *психическаго оборота.* Возбужденіе извнѣ сейчасъ же переходило у него въ мысль; мысль вызывала душевное волненіе, и это движеніе чувства неудержимо проявлялось въ словѣ и въ замыслѣ, а затѣмъ въ писаніи и общественномъ дѣйствіи. Я думаю, что безстрастныхъ и неподвижныхъ — холодныхъ — мыслей у него вовсе не бывало. Всякая мысль, возникавшая въ его подвижномъ умѣ, вслѣдствіе какого-нибудь жизненнаго или книжнаго впечатлѣнія, сейчасъ же становилась предметомъ сердечнаго чувства и мотивомъ дѣятельности. Все, что онъ думалъ, — онъ говорилъ, и все, что говорилъ, — писалъ и печаталъ; при чемъ должно замѣтить, что все это если и не всегда прямо относилось, то всегда было такъ или иначе привязываемо Гротомъ къ интересамъ философскимъ, такъ что во всемъ этомъ пестромъ обиліи словъ, идей, мотивовъ и дѣй-

ствій сохранялась не только натуральная однородность личнаго характера, но и сознательная связь общаго замысла.

Самъ по себѣ тотъ отличительный характеръ, который проявлялся у Грота, есть дѣло натуры, и не заслуживаетъ ни похвалы, ни порицанія. Такой характеръ можетъ быть виною пагубныхъ ошибокъ, — какъ и благотворныхъ дѣяній. Безъ сомнѣнія, Гротъ, при своей неустанной подвижности, долженъ былъ чаще впадать въ теоретическія и практическія ошибки, чѣмъ, напримѣръ, Троицкій при своемъ блаженномъ покоѣ. Кто не сходитъ съ мѣста, тотъ и не падаетъ. Но вотъ что я по совѣсти могу высказать, какъ свое окончательное впечатлѣніе отъ десятилѣтняго близкаго общенія съ Гротомъ: что сумма правыхъ и достойныхъ чувствъ, побужденій и поступковъ у этого человѣка рѣшительно перевѣшивала сумму неправыхъ, и что его жизненныя ошибки были частными слабостями, которыя могли иногда помрачать, но не могли надолго заслонить и еще менѣе — вытѣснить общій высоко-этическій строй его души. Послѣднее слово во всякомъ дѣлѣ всегда оставалось у него за добромъ. А отъ кого же можно требовать — и о комъ можно сказать больше?

Грота нерѣдко и съ разныхъ сторонъ упрекали за перемѣнчивость его образа мыслей. Но если онъ дѣйствительно по чисто-внутреннимъ побужденіямъ не разъ мѣнялъ свои мысли о томъ или другомъ философскомъ предметѣ, то, во-первыхъ, это свойственно всякому живому уму, а, во-вторыхъ, всѣ такія перемѣны не касались у Грота ни формальнаго *средоточія,* ни общаго *направленія* его философствованія. Этого онъ *никогда* не мѣнялъ. Все разнообразіе его взглядовъ и построеній всегда вращалось около чудной срединной идеи — эволюціоннаго процесса, т. е. поступательнаго развитія души и вселенной, а направленіе, въ какомъ измѣнялись его воззрѣнія на психическую и космическую эволюцію, всегда было *вглубь* и вмѣстѣ съ тѣмъ *вверхъ.*

Я не буду здѣсь перечислять и оцѣнивать всѣхъ философскихъ точекъ зрѣнія, бывшихъ для Грота этапами его умственнаго движенія; укажу только три главныя, обозначая ихъ именами тѣхъ мыслителей, которые въ данную эпоху оказывали на него преобладающее вліяніе.

Философское развитіе Грота шло отъ Герберта Спенсера къ Джіордано Бруно, и отъ Бруно — къ Платону и Аристотелю. Какъ же назвать такой ходъ развитія, какъ не прогрессомъ вглубь и вверхъ?

Каковы бы ни были наши умственныя симпатіи, но, съ точки зрѣнія чисто-философскихъ задачъ и вопросовъ, мы должны согласиться, что Джіордано Бруно былъ болѣе значительный мыслитель, чѣмъ Гербертъ Спенсеръ, а Платонъ и Аристотель — болѣе значительные, чѣмъ Бруно, который ими же питался. Дѣло тутъ не въ томъ, кто изъ нихъ ближе къ интересамъ современной жизни и къ нынѣшнему состоянію положительныхъ наукъ, а въ томъ, кто лучше удовлетворяетъ собственно-философскому, умозрительному интересу, и можетъ больше научить насъ самой философіи; въ этомъ отношеніи ходъ развитія Грота отъ современнаго полунаучнаго синтеза къ идеямъ и построеніямъ XVI вѣка, а оттуда къ философіи античной, — этотъ хронологическій регрессъ долженъ быть безспорно признанъ нормальнымъ умственнымъ прогрессомъ, т. е. углубленіемъ и повышеніемъ философской мысли. Измѣняя свои взгляды и точки зрѣнія, Гротъ совершенствовалъ свое философствованіе, шелъ *впередъ*, и, слѣдовательно, эти измѣненія служатъ ему въ похвалу, а не въ порицаніе. Вѣдь если бы онъ навсегда остался при матеріальномъ, механическомъ эволюціонизмѣ, никакой компетентный судья не призналъ бы его настоящимъ философомъ, — такъ можно ли его упрекать за то, что онъ пошелъ дальше этого, въ философскомъ смыслѣ, элементарнаго воззрѣнія?

Въ защиту и похвалу Грота слѣдуетъ прибавить, что въ предметахъ своихъ умственныхъ увлеченій онъ никогда не видѣлъ непогрѣшимыхъ догматовъ, требующихъ только покорнаго принятія и передачи, — какъ относился, напримѣръ, Троицкій къ англійской психологической доктринѣ. Нельзя отрицать оригинальныхъ взглядовъ и своеобразныхъ умственныхъ построеній и въ раннихъ сочиненіяхъ Грота, написанныхъ подъ преобладающимъ вліяніемъ Герберта Спенсера, — каковы: «Психологія чувствованія» и «Реформа логики».

Болѣе рѣшительно вступаетъ Гротъ на путь самостоятельнаго мышленія въ работахъ послѣдняго своего десятилѣтія, особенно въ трактатахъ *о свободѣ воли, о времени* и *о превращеніяхъ энергіи,* — гдѣ ученія античной философіи служатъ лишь путеводными звѣздами, а не буксиромъ для его философской ладьи.

Въ первомъ изъ этихъ сочиненій весь космосъ представляется какъ рядъ градацій отъ полной матеріальной пассивности и неволи къ совершенной духовной активности, или свободѣ, которая понимается здѣсь окончательно какъ — actus purus. Въ статьяхъ «о

времени» — самомъ глубокомъ изъ произведеній Грота — то же понятіе «actus purus» служитъ для выраженія вѣчнаго существа души какъ свободной отъ границъ времени, при чемъ вся полнота душевныхъ качествъ и опредѣленій, все существенное и положительно цѣнное въ цѣлой жизни представляются какъ данное разъ навсегда, независимо отъ временнаго распаденія моментовъ, въ одномъ вѣчномъ и всеобъемлющемъ актѣ.

Для всегда подвижной мысли Грота, дотолѣ вращавшейся, главнымъ образомъ, въ области относительнаго текущаго бытія, того, что древній философъ обозначалъ какъ *τὸ ἀεὶ γιγνόμενον τε καὶ ἀπολλύμενον ὄντως δε οὐδέποτε ὂν* (всегда возникающее и погибающее, существенно же никогда не существующее), — подняться въ область вѣчно и неподвижно сущаго и понять всю пеструю и волнующуюся область душевныхъ явленій — sub specie aeternitatis — было настоящимъ умственнымъ подвигомъ, а твердая убѣжденность, съ которою Гротъ становится на эту первоначально для него непривычную точку зрѣнія, дѣлаетъ ему, конечно, болѣе чести, чѣмъ сдѣлала бы какому-нибудь другому, по природѣ болѣе созерцательному, уму.

Впрочемъ, и тутъ нашъ мыслитель не отказывается отъ своей всегдашней руководящей идеи — эволюціи. Какъ съ признаніемъ геліоцентрическаго взгляда постоянное отношеніе между солнцемъ и землею понимается иначе, но нисколько не отрицается, такъ и съ признаніемъ вѣчнаго существа души все временное хотя получаетъ иной смыслъ, однако не превращается въ безсмыслицу, и понятіе эволюціи не замѣняется представленіемъ безсвязной сутолоки случайныхъ явленій.

Правда, въ статьяхъ *о времени* эти двѣ стороны міра — временный матеріальный процессъ явленій и сверхвременное существо души, какъ полноправнаго члена умопостигаемой вѣчной полноты божественнаго бытія, — эти двѣ стороны берутся и выясняются болѣе въ своемъ противоположеніи, нежели въ своей связи. Но общая связь между ними была уже указана Гротомъ въ прежнемъ его трактатѣ *о свободѣ воли*, а затѣмъ сущность этихъ указаній опредѣленнѣе и подробнѣе развивается въ послѣднемъ его недоконченномъ философскомъ трудѣ — *о превращеніяхъ* энергіи.

Наука уже установила механическую эквиваленцію такъ называемыхъ физическихъ силъ — тепла, свѣта, электричества, какъ различныхъ формъ одной и той же энергіи, могущихъ переходить одна

въ другую. Слѣдуетъ, идя дальше, признать, что чрезъ послѣдовательный переходъ низшихъ формъ въ высшія, или чрезъ постепенное одухотвореніе матеріальнаго бытія, оно можетъ, наконецъ, достигнуть своей противоположности, т. е., устойчивой формы бытія духовнаго, не подлежащаго разрушенію во времени, — бытія безсмертнаго и нетлѣннаго.

Нѣкоторыя техническія неясности и недоразумѣнія, въ которыя впалъ Гротъ при разработкѣ своей послѣдней задачи, помѣшали ученымъ спеціалистамъ и публикѣ оцѣнить по справедливости этотъ важный философскій трудъ Грота, а оцѣнки несправедливыя, къ которымъ онъ — утомленный и больной — отнесся съ излишнею чувствительностью, не дали ему докончить это дѣло. Въ то самое время, какъ усиліемъ теоретическаго мышленія онъ поднимался въ область безсмертной жизни, обще ослабленіе духовныхъ и тѣлесныхъ силъ до срока приводитъ его къ смертному концу. Но можетъ ли погибнуть какъ рабъ времени тотъ, кто хоть разъ яснымъ умомъ обнялъ божественную свободу и вѣчность? А если бы и такъ, то ужъ навѣрное живые порывы любящаго сердца приготовили ему достойный предѣлъ въ мірѣ иной, невозмутимой и торжествующей энергіи.

III.

Тотъ взглядъ, къ которому подъ конецъ пришелъ Гротъ, когда понялъ, что міровое бытіе въ своей совокупной эволюціи тяготѣетъ къ надмірной области неизмѣнно и вѣчно сущаго, которымъ опредѣляется и отъ котораго зависитъ смыслъ всего дѣйствительно существующаго, — этотъ взглядъ всегда господствовалъ въ мысляхъ и трудахъ покойнаго Памфила Даниловича Юркевича. Его недостаточно знали и цѣнили при жизни, а теперь, черезъ двадцать пять лѣтъ по его смерти, осталось совсѣмъ ужъ немного людей, сохранившихъ по немъ живую память. Поэтому, говоря о немъ, я постараюсь спасти отъ забвенія нѣсколько чертъ біографическихъ, которыя я запомнилъ.

Юркевичъ былъ уроженецъ Полтавской губерніи, коренной малороссъ, и навсегда сохранилъ въ характерѣ и языкѣ ясный отпечатокъ своего происхожденія. Какъ подвижность, энергія, предпріимчивость и неутомимое трудолюбіе Грота, по всей вѣроятности, были связаны съ его наполовину западно-европейскимъ происхожденіемъ,

такъ индивидуальный характеръ Юркевича несомнѣнно образовался на общемъ фонѣ малороссійской натуры. Ей соотвѣтствовала его задумчивость, углубленность въ себя, чувствительность болѣе интенсивная, чѣмъ экстенсивная, — также упрямство и скрытность, доходившая до хитрости. Какъ настоящій «хохолъ», Юркевичъ былъ болѣе склоненъ къ молчаливой созерцательности, или къ тихому обмѣну мыслей съ немногими друзьями, нежели къ экспансивнымъ разговорамъ на-людяхъ, или къ какой-нибудь публичной дѣятельности. Трудился онъ, я думаю, только въ силу прямого долга, побороая въ себѣ природную лѣнь. Этимъ достаточно объясняется, что онъ такъ мало написалъ.

Ко всѣмъ этимъ чертамъ слѣдуетъ присоединить еще одну, также малороссійскую — особый родъ сосредоточеннаго юмора. Я не могу представить лицо Юркевича смѣющимся — не помню его такимъ; но я хорошо помню, какъ онъ смѣшилъ меня, самъ едва улыбаясь.

Мнѣ особенно памятенъ май мѣсяцъ 1873 года, когда онъ въ качествѣ профессора, а я въ качествѣ держащаго кандидатскій экзаменъ оставались въ Москвѣ и проводили вмѣстѣ поздніе вечера, обыкновенно въ сообществѣ другого тогдашняго студента, кн. Д. Н. Цертелева, гуляя по московскимъ бульварамъ и переулкамъ. Въ одну изъ такихъ прогулокъ Юркевичъ съ важнымъ видомъ выражалъ негодованіе на тонкость и непрочность моей трости, убѣждая меня, что «палка, по самой идеѣ своей, отнюдь не должна ограничиваться образомъ бытія о себѣ и для себя, но непремѣнно должна въ полной мѣрѣ обнаруживать и свое *бытіе для другого*».

Призваніе къ философіи Юркевичъ почувствовалъ очень рано, еще будучи ученикомъ полтавской семинаріи. По окончаніи курса въ ней онъ подвергся большому искушенію, которое окончательно преодолѣлъ. Объ этомъ происшествіи, рѣшительномъ для его судьбы, онъ мнѣ подробно разсказывалъ. Отецъ его, небогатый священникъ въ одномъ изъ городовъ Полтавской губерніи, устроилъ ему къ окончанію семинаріи чрезвычайно выгодную партію — съ единственною дочерью очень богатаго и вліятельнаго соборнаго протоіерея въ ихъ городѣ. Молодой Юркевичъ нравился протопопу своею скромною наружностью, добрыми нравами и отличными успѣхами въ семинарскихъ наукахъ, и дѣло считалось улаженнымъ. Вмѣстѣ съ красивою поповной женихъ долженъ былъ получить хорошее священническое мѣсто,

протекцію при жизни тестя и богатое наслѣдство послѣ его смерти. При этомъ могла пострадать только одна философія; но философія Юркевича, связанная съ мистикой, сумѣла постоять за себя. Однажды лѣтнимъ утромъ, въ то время какъ въ родительскомъ домѣ уже дѣлались приготовленія къ свадьбѣ, Юркевичъ лежалъ въ саду подъ черешней, предаваясь «недѣланію» и размышляя о своей судьбѣ. Вдругъ его поразилъ пріятный голосъ въ сосѣднемъ огородѣ. Пришлая поденщица изъ средней Россіи полола грядки и напѣвала пѣсню:

Не женися, молодецъ,
Слушайся меня:
На тѣ деньги, молодецъ,
Ты купи коня.

Эти слова, какъ бы отвѣчавшія на внутреннія сомнѣнія Юркевича, произвели на него такое сильное впечатлѣніе, что онъ сейчасъ же пошелъ и объявилъ родителямъ, что рѣшилъ не жениться, священства не принимать, а отправиться въ кіевскую академію, чтобы идти затѣмъ по ученой части. Никакіе уговоры не помогли. Хохлацкое раздумье и нерѣшительность смѣнились въ юномъ философѣ хохлацкимъ же упрямствомъ, и онъ настоялъ на своемъ. Правда, онъ могъ послушаться лишь первой отрицательной половины своего оракула — отказаться отъ выгодной женитьбы, — купить же коня ему было не на что, и онъ отправился пѣшкомъ въ Кіевъ, гдѣ послѣ четырехъ лѣтъ довольно бѣдственной студенческой жизни сталъ профессоромъ философіи въ той же академіи. Въ академическомъ журналѣ онъ помѣстилъ два значительные трактата: одинъ по библейской психологіи — о центральномъ значеніи *сердца* въ душевно-тѣлесной жизни человѣка — и другой, критическій — противъ матеріализма [1]. Этотъ трудъ былъ замѣченъ въ Москвѣ — Катковымъ и Леонтьевымъ, которые въ то время имѣли большое вліяніе въ московскомъ университетѣ, куда онъ и былъ, въ 1863 году, приглашенъ занять свободную послѣ 1848 года каѳедру философіи. Здѣсь для актовой рѣчи онъ написалъ самое замѣчательное свое произведеніе — параллель между философскими точками зрѣнія Платона и Канта.

---

[1] Содержаніе этихъ двухъ трактатовъ было изложено мною двадцать пять лѣтъ тому назадъ въ статьѣ о философскихъ трудахъ Юркевича („Журн. Мин. Нар. Просв.“ — декабрь 1864 г.). (См. томъ I „Собранія сочиненій“, стр. 172.) Г. Р.

Юркевичъ былъ глубокій мыслитель, превосходный знатокъ исторіи философіи, особенно древней, и весьма дѣльный профессоръ, читавшій чрезвычайно интересныя для понимающихъ и содержательныя лекціи. Но по нѣкоторымъ постороннимъ причинамъ онъ не пользовался популярностью, и студенты не извлекали изъ его чтеній той пользы, какую могли бы получить. Плодовитымъ писателемъ онъ не былъ, никакихъ обширныхъ изслѣдованій и ничего похожаго на философскую систему не оставилъ. Впрочемъ, онъ былъ сознательнымъ врагомъ поспѣшныхъ обобщеній и безпочвенныхъ построеній — тѣхъ типичныхъ, для первой половины XIX вѣка, философскихъ системъ, которыя изъ одного принципа, обыкновенно односторонняго и по необходимости предвзятаго и не удостовѣреннаго, смѣло выводятъ все существующее. Онъ любилъ по этому поводу повторять остроумное замѣчаніе московскаго митрополита Филарета: «Ко всякой новѣйшей системѣ философіи можно примѣнить слова апостола Петра объ Ананіи и Сапфирѣ: *се ноги погребшихъ мужа твоего при двеpexъ — и изнесутъ тя*». По мысли Юркевича, мы должны не выводить все существующее изъ одного нами предположеннаго принципа, а постепенно и добросовѣстно возводить все существующее къ его истиннымъ началамъ и внутреннему смыслу, и въ этомъ согласномъ смыслѣ всего даннаго усматривать, насколько возможно, абсолютную истину. Такимъ образомъ, точкою зрѣнія Юркевича былъ широкій, ото всякихъ произвольныхъ или предвзятыхъ ограниченій свободный *эмпиризмъ*, включающій въ себя и все истинно-раціональное, и все истинно-сверхраціональное, такъ какъ и то и другое, прежде всего, существуетъ эмпирически въ универсальномъ опытѣ человѣчества съ неменьшими правами на признаніе, чѣмъ все видимое и осязательное.

При этомъ Юркевичъ и самъ особенно остерегался, и другихъ старался предостеречь отъ пагубнаго, какъ онъ думалъ, смѣшенія двухъ понятій: *знаніе объ абсолютномъ* и *абсолютное знаніе*.

Объ абсолютномъ мы въ качествѣ разумныхъ существъ, конечно, нѣчто знаемъ, и наша задача — улучшать и увеличивать это знаніе, которое, тѣмъ самымъ, опредѣляется не какъ абсолютное, а какъ относительное, не какъ совершенное, а какъ совершенствующееся. Абсолютное же знаніе возможно только при полномъ, не отвлеченно-умственномъ только, а всецѣломъ единеніи познающаго съ познавае-

мымъ, что при данныхъ условіяхъ для насъ, вообще говоря, недоступно.

Къ познанію же *объ* абсолютномъ, т. е. о божествѣ и о божественномъ, ведутъ три пути: сердечное религіозное чувство, при чистотѣ нравственнаго сознанія сообщающее ту «премудрость», которая «не внидетъ въ душу злохудожну»; затѣмъ, добросовѣстное философское размышленіе о фактахъ всякаго опыта, и, наконецъ, — мистическое созерцаніе, въ которомъ человѣческій умъ въ болѣе или менѣе полной мѣрѣ соприкасается съ самимъ существомъ истины. Каждый изъ этихъ путей имѣетъ свои преимущества, согласіе же ихъ окончательныхъ выводовъ даетъ высшую и самую достовѣрную истину, какая только доступна человѣку.

Къ новѣйшей умозрительной философіи, которая частью смѣшиваетъ, а частью и намѣренно отождествляетъ эти два различаемыя Юркевичемъ понятія, онъ относился съ безпощаднымъ осужденіемъ, доходившимъ до явной несправедливости. Я помню, что въ томъ же маѣ 1873 года онъ цѣлый вечеръ объяснялъ мнѣ, что здравая философія была только до Канта, и что послѣдними изъ настоящихъ великихъ философовъ слѣдуетъ считать Якоба Бёма, Лейбница и Сведенборга. Отъ Канта же философія начинаетъ сходить съ ума, и это сумасшествіе принимаетъ у Гегеля неизлѣчимую форму *маніи величія.*

Нѣкоторое возвращеніе къ здравому смыслу видѣлъ онъ у Шопенгауэра — не въ его метафизической системѣ, которая была лишь сборомъ противорѣчій, — а въ отдѣльныхъ, преимущественно этическихъ, указаніяхъ на значеніе симпатіи и особенно аскетизма, которому Юркевичъ всегда давалъ очень высокую цѣну; самъ онъ, впрочемъ, сдѣлавшись профессоромъ въ Кіевѣ, все-таки женился, оправдываясь тѣмъ, что честный бракъ есть самая трудная форма аскетизма и даже мученичества. «Вы, конечно, — говорилъ онъ, — по молодости думаете, что главное дѣло здѣсь въ любовномъ паѳосѣ; но я вамъ скажу, что это просто чепуха — розовый листокъ, брошенный на . . . чувственность; а настоящее дѣло — только въ одномъ постоянномъ подвигѣ взаимнаго самоотверженія, и особенно важно то, что истинный героизмъ сведенъ здѣсь къ самому простѣйшему элементарному выраженію и достигается обыкновеннѣйшимъ повседневнымъ способомъ дѣйствія; такъ что достаточно быть просто честнымъ человѣкомъ, или просто не быть подлецомъ, чтобы уже тѣмъ самымъ

взойти на вершину христіанскаго подвижничества и мученичества. Вотъ почему и церковь при всякомъ вѣнчаніи поетъ о вѣнцахъ мученическихъ».

Можно замѣтить, что взглядъ Юркевича, быть можетъ и справедливый, не даетъ, однако, достаточнаго основанія для намѣреннаго вступленія въ бракъ, такъ какъ здравая христіанская этика никогда не дозволяла человѣку самому напрашиваться на подвигъ и вѣнецъ мученичества.

Въ очень краткихъ чертахъ представлены мною три различные образа людей, наиболѣе послужившихъ, за послѣднія сорокъ лѣтъ, философскому образованію въ Россіи. Я не ставлю вопросъ объ ихъ собственной внутренней цѣнности, относительныя же ихъ заслуги въ исторіи нашего умственнаго образованія, хотя не одинаковы, но должны быть въ равной мѣрѣ почтены. Вотъ Матвѣй Михайловичъ Троицкій плотно усѣлся на добытомъ изъ-за моря сокровищѣ и не сходитъ съ мѣста. Но вѣдь имъ въ самомъ дѣлѣ добыто сокровище — необходимое условіе серьезнаго философскаго мышленія: свобода сознанія отъ безотчетной предвзятости, какъ матеріалистической, такъ равно и спиритуалистической, — отъ всякихъ вещественныхъ и душевныхъ субстанцій, отъ протяженныхъ и мыслящихъ вещей, отъ мнимо-реальныхъ единицъ матеріи, также какъ и отъ мнимо-реальныхъ единицъ сознанія, — и ото всего прочаго догматическаго кошмара. Прогнать этотъ кошмаръ есть первое условіе для нея, но еще не сама философія. Она невозможна при умственной неподвижности, ее нельзя создать, сидя на одномъ мѣстѣ, подобно Лао-цзе или Троицкому. Для нея нужно еще другое условіе — благородная тревога и жажда души, неустанно ищущей истины, и это второе условіе ярко воплотилось въ образѣ нашего дорогого Грота съ его волнующимся и кипящимъ стремленіемъ впередъ, впередъ. А тамъ, въ отдаленіи, видится мнѣ задумчивый обликъ съ пальцемъ, поднятымъ кверху... За мыслителемъ — неподвижнымъ «стражемъ порога», за другимъ мыслителемъ — искателемъ и дѣятелемъ — выступаетъ воспоминаніе третьяго мыслителя — спокойнаго какъ первый, живого какъ второй, — успокоившагося, но не на предварительномъ, уже сдѣланномъ шагѣ, а на ясномъ сознаніи предстоящаго великаго пути; идущаго, но медленно, къ высшей цѣли и останавливающагося, чтобы полюбоваться красою Божьяго творенія.

Я хотѣлъ, отвлекаясь, по возможности, отъ личныхъ симпатій и антипатій, отдать каждому должное, и теперь мнѣ остается сказать въ заключеніе, что будущность философскаго образованія въ Россіи зависитъ, по моему убѣжденію, отъ того, насколько дѣятели этого образованія воспользуются тѣми положительными задатками здраваго философствованія, которыя уже проявились у Троицкаго, Грота и Юркевича, — въ какой мѣрѣ преемникамъ ихъ философскаго служенія удастся сочетать въ своихъ трудахъ крѣпость основныхъ сомнѣній и отрицаній съ энергіей философскаго исканія истины и съ озерцательною высотою окончательныхъ задачъ и цѣлей.

Памяти К. Н. Леонтьева.

⊡

Некрологи:

Княжна К. М. Шаховская. — Франциск Рачкій. — Ѳ. М. Дмитріевъ. — А. М. Иванцовъ-Платоновъ. — Я. П. Полонскій. — М. С. Корелинъ. — Л. И. Поливановъ. — І. Д. Рабиновичъ. — В. Г. Васильевскій. — Н. Я. Гротъ. — В. П. Преображенскій. В. В. Болотовъ.

1883—1900.

Памяти К. Н. Леонтьева.

Этотъ замѣчательный писатель и хорошій человѣкъ, недавно умершій въ Сергіевомъ Посадѣ, не былъ очень извѣстенъ при жизни — да навѣрное не будетъ и послѣ смерти. Но его имя останется въ умственной исторіи Россіи. Въ общей картинѣ русской жизни за послѣднія два десятилѣтія эта оригинальная и яркая фигура займетъ хотя и небольшое, но замѣтное мѣсто.

О Леонтьевѣ какъ художественномъ писателѣ — авторѣ романтическихъ повѣстей и этнографическихъ разсказовъ — я говорить не берусь. Самъ онъ, впрочемъ, считалъ это второстепеннымъ въ своей дѣятельности. Если онъ желалъ популярности и мечталъ о славѣ, то лишь какъ соціальный мыслитель, идейный проповѣдникъ, публицистъ. Но въ этой области большое вліяніе и значеніе достигаются только двумя путями: нужно или удовлетворять наличнымъ вкусамъ и инстинктамъ толпы, служить ближайшимъ интересамъ той (болѣе или менѣе широкой) соціальной группы, къ которой принадлежишь, или нужно служить вѣчной правдѣ, ставя ея осуществленіе какъ идеалъ и задачу для человѣчества. Писатель-оппортунистъ, если онъ достаточно чутко воспринимаетъ господствующія въ его соціальной средѣ настроенія и достаточно сильно ихъ выражаетъ, пользуется обыкновенно немедленнымъ успѣхомъ, пріобрѣтаетъ при жизни знаменитость, но по смерти слово его все болѣе и болѣе тускнѣетъ, онъ перестаетъ быть историческою силой и всецѣло причисляется къ историческому матеріалу. Что касается до предваряющихъ будущность служителей идеала, то ихъ при жизни обыкновенно пилятъ деревянными пилами (если не въ буквальномъ смыслѣ, какъ ветхозавѣтнаго пророка, то въ переносномъ), поносятъ и преслѣдуютъ; зато послѣ смерти (а иногда и подъ конецъ жизни, какъ Магометъ) они пріобрѣтаютъ великую силу и славу, и остаются въ исторіи какъ дѣятельные духи, а не какъ мертвые факты.

Нашъ писатель не принадлежитъ ни къ той, ни къ другой категоріи. Популярность перваго рода была для него недоступна по богатству и своеобразію его мыслей, а также по нѣкоторой эстетической прихотливости. Удачный оппортунистъ не можетъ имѣть и во всякомъ случаѣ не долженъ пускать въ оборотъ большой умственный

капиталъ; при томъ ему непремѣнно нужно быть или стать до нѣкоторой степени плоскимъ, похожимъ на всѣхъ; а именно этого Леонтьевъ боялся и избѣгалъ пуще всего. Онъ даже слишкомъ много настаивалъ на своемъ враждебномъ отношеніи къ толпѣ, на своей ненависти къ демократизму или, какъ онъ выражался, къ *хамству*, Но дѣйствовать на толпу можно или угождая ей, или забывая про нее, а никакъ не питая къ ней ненависти. Была, правда, толпа, которую Леонтьевъ любилъ по-своему и признавалъ — простой народъ, поскольку онъ сохраняетъ свою бытовую обособленность; но для *этой* толпы нашъ писатель вовсе не существовалъ.

Если умственныя достоинства Леонтьева мѣшали ему сдѣлаться популярнымъ публицистомъ, угодникомъ толпы, то дѣйствовать на умы силою высшей правды онъ не могъ по другимъ причинамъ. Лично, какъ православный христіанинъ, онъ исповѣдывалъ, конечно, абсолютную истину; но его соціально-политическіе и историческіе взгляды не были ни простымъ и прямымъ отраженіемъ этой истины, ни ея логическимъ и органическимъ развитіемъ, а скорѣе какими-то оригинальными придатками къ ней. Общее направленіе его мыслей было крайне односторонне, а въ частностяхъ онѣ были слишкомъ пестры и неуравновѣшены. Одного идеальнаго средоточія, изъ котораго бы выходили и къ которому бы сходились, какъ радіусы, всѣ частныя мысли, — въ міросозерцаніи Леонтьева не было. У него не было одной господствующей и объединяющей любви, но была одна главная ненависть — къ современной европейской цивилизаціи, которая, впрочемъ, была ему извѣстна не въ своемъ западномъ подлинникѣ, а только въ неполномъ русскомъ и карикатурномъ греко-славянскомъ переводѣ. Этой ненавистной ему Европѣ онъ противопоставлялъ то старый византизмъ, то еще несуществующую и невѣдомую культуру будущаго. „Я вѣрю, — писалъ онъ, — что Россія, имѣющая стать во главѣ какой-то ново-восточной государственности, должна дать міру и *новую культуру*, замѣнить этою новою славяно восточною цивилизаціей отходящую цивилизацію романо-германской Европы“ [1]. Но эта новая культура по мысли Леонтьева сводится въ сущности къ тому же византизму, въ которомъ вся внутренняя сила Россіи не только прошедшей, но и будущей. „Византійскій духъ, византійскія начала и вліянія, какъ сложная ткань нервной системы, проникаютъ насквозь весь великорусскій общественной организмъ“ [2].

„Съ какой бы стороны мы ни взглянули на великорусскую жизнь и государство, мы увидимъ, что византизмъ, то-есть Церковь и Царь, прямо или косвенно, но во всякомъ случаѣ глубоко проникаютъ въ самыя нѣдра нашего общественнаго организма. Сила наша, дисциплина, исторія просвѣщенія, поэзія, однимъ словомъ, все жи-

[1] Россія, Востокъ и Славянство, сборникъ статей К. Леонтьева. М. 1875. Т. I стр. 76.

[2] Тамъ же, стр. 100.

вое у насъ сопряжено органически съ родовою монархіей нашей, освященною православіемъ, котораго мы естественные наслѣдники и представители во вселенной. Византизмъ организовалъ насъ, система византійскихъ идей создала величіе наше, сопрягаясь съ нашими патріархальными, простыми началами, съ нашимъ еще сырымъ и грубымъ вначалѣ славянскимъ матеріаломъ“ [3].

Византизмъ, по убѣжденію Леонтьева, имѣетъ для насъ не одно историческое, но и пребывающее жизненное значеніе, онъ навѣки для насъ обязателенъ. „Измѣняя *даже въ тайныхъ помыслахъ нашихъ* этому византизму, мы погубимъ Россію. Ибо тайные помыслы рано или поздно могутъ найти себѣ случай для практическаго выраженія“ [4]. „Византійскія идеи и чувство сплотили въ одно тѣло полудикую Русь. Византизмъ далъ намъ силу перенести татарскій погромъ и долгое данничество... Византизмъ далъ намъ силу въ борьбѣ съ Польшей, со шведами, съ Франціей и съ Турціей. Подъ его знаменемъ, если мы будетъ ему вѣрны, мы, конечно, будемъ въ силахъ выдержать натискъ и цѣлой интернаціональной Европы, если бъ она, разрушивъ у себя все благородное, осмѣлилась когда-нибудь и намъ предписать гниль и смрадъ своихъ новыхъ законовъ о мелкомъ земномъ всеблаженствѣ (?), о земной радикальной всепошлости“ [5].

Вся живая сила прошедшаго и будущаго въ одномъ византизмѣ, но въ чемъ же внутреннее единство самого этого византизма? Не только какъ историческое явленіе, но и какъ идея — въ міровоззрѣніи нашего автора это есть что-то *мозаическое*, составленное изъ многихъ элементовъ, органически между собою несвязанныхъ. „Эта общая идея, — говоритъ Леонтьевъ, — слагается изъ нѣсколькихъ частныхъ идей религіозныхъ, государственныхъ, нравственныхъ, философскихъ и художественныхъ... Мы знаемъ, напримѣръ, что византизмъ въ государствѣ значитъ самодержавіе. Въ религіи онъ значитъ христіанство съ опредѣленными чертами, отличающими его отъ западныхъ церквей, отъ ересей и расколовъ [6].

Въ нравственномъ мірѣ византизмъ характеризуется какъ отрицаніе высокаго значенія человѣческой личности, а также какъ отрицаніе идеи единаго человѣчества. Такимъ образомъ христіанство есть лишь одинъ изъ элементовъ византизма наряду съ другими, а эти другіе и по происхожденію, и по значенію своему принадлежатъ частью римскому, частью восточному язычеству. Христіанство является даже какъ будто служебнымъ орудіемъ другихъ византійскихъ началъ. Упомянувъ о томъ, что послѣдній языческій кесарь, Діоклетіанъ, былъ вынужденъ для укрѣпленія дисциплины государственной систематически организовать новое чиновничество,

---

[3] Тамъ же, стр. 100.

[4] Тамъ же.

[5] Тамъ же, стр. 98.

[6] Тамъ же, 81.

новую лѣстницу властей, исходящихъ отъ императора, Леонтьевъ продолжаетъ такъ: „Съ воцареніемъ христіанскихъ императоровъ къ этимъ новымъ чиновническимъ властямъ прибавилось еще другое несравненно болѣе сильное средство общественной дисциплины — власть церкви, власть и привилегіи епископовъ. Этого орудія древній Римъ не имѣлъ; у него не было такого сильнаго жреческаго привилегированнаго сословія. У христіанской Византіи явилось это новое и чрезвычайно спасательное орудіе дисциплины. Итакъ, повторяю, кесаризмъ византійскій имѣлъ въ себѣ, какъ извѣстно, много жизненности и естественности, сообразной съ обстоятельствами времени. Онъ опирался на двѣ силы: на новую религію, которую даже и большая часть не-христіанъ (то-есть атеистовъ и деистовъ) нашего времени признаетъ наилучшею изо всѣхъ дотолѣ бывшихъ религій, и на древнее государственное право, формулированное такъ хорошо какъ ни одно до него формулировано не было... Это счастливое сочетаніе очень древняго привычнаго (т. е. римской диктатуры и муниципальности) съ самымъ новымъ и увлекательнымъ (т. е. съ христіанствомъ) и дало возможность первому христіанскому государству устоять такъ долго на почвѣ расшатанной, полусгнившей, среди самыхъ неблагопріятныхъ обстоятельствъ“ [7].

Если такимъ образомъ „наилучшая религія“ пригодилась вмѣстѣ съ римскимъ правомъ для укрѣпленія политическаго византизма, то самъ византизмъ во всемъ своемъ составѣ есть наилучшее и даже единственно пригодное *средство* для *охраненія* Россіи и славянства. Таково заключеніе Леонтьева:

„Для существованія славянъ необходима мощь Россіи.

„Для силы Россіи необходимъ византизмъ.

„Тотъ, кто потрясаетъ авторитетъ византизма, подкапывается самъ, быть можетъ и не понимая того, подъ основы русскаго государства.

„Тотъ, кто воюетъ противъ византизма, воюетъ, самъ не зная того, косвенно и противъ всего славянства...

„Другого крѣпкаго дисциплинирующаго начала у славянъ разбросанныхъ мы не видимъ. Нравится ли намъ это, или нѣтъ, худо ли это византійское начало, или хорошо оно, но оно единственный надежный якорь нашего, не только русскаго, но и всеславянскаго охраненія [8].

Въ этой политической философіи религіозный элементъ, очевидно, не имѣлъ того безусловнаго значенія и не занималъ того центральнаго мѣста, какое принадлежало ему въ личномъ чувствѣ автора, половину жизни мечтавшаго о монашествѣ и осуществившаго эту мечту незадолго до своей смерти. Такое раздвоеніе между простою субъективною религіозностью и объективнымъ культурнымъ иде-

---

[7] Тамъ же, стр. 86, 87.

[8] Тамъ же, стр. 119.

аломъ смѣшаннаго характера съ преобладаніемъ мірскихъ элементовъ — отнимало всю силу у проповѣди Леонтьева. Если я утверждаю (какъ это дѣлалъ Леонтьевъ), что единственное существенное и важное есть отреченіе отъ міра и забота о душеспасеніи, а все остальное — суета суетъ и „частью тяжелое, частью очень сладкое, но во всякомъ случаѣ скоро преходящее сновидѣніе“ [1], — то какъ я могу тутъ же съ убѣдительностью проповѣдывать такой идеалъ, въ которомъ главное значеніе принадлежитъ этимъ суетнымъ и „соннымъ“ интересамъ? Идеалъ долженъ быть *одноцентреннымъ*. Довольно того, что наша реальная жизнь и исторія расплываются разнородными и противоборствующими началами и интересами. Это есть лишь фактическое несовершенство, а назначеніе идеала не въ томъ, чтобы воспроизводить такія несовершенства дѣйствительности, а въ томъ, чтобы исправлять ихъ. Если мы въ свой высшій идеалъ перенесемъ хаотическую сложность реальной жизни, ея раздробленность и ея компромиссы, то не будетъ ли такой идеалъ „обуявшею солью“, которую уже нечѣмъ осолить?

Если все земное, все историческое есть только преходящее сновидѣніе, то такимъ же преходящимъ сновидѣніемъ нужно признать и идеалъ сложной ново-византійской или ново-восточной культуры Это также есть сновидѣніе и при томъ только *предполагаемое*, слѣдовательно, самое пустое изо всѣхъ сновидѣній. Истинный идеалъ долженъ относиться къ тому, что вѣчно. Но вѣчно для насъ, по мнѣнію Леонтьева, только личное существованіе за гробомъ, а оно вѣдь нисколько не связано ни съ какими культурными элементами — политическими, экономическими или художественными. Спасать свою душу можно при всякихъ условіяхъ, и для того, кто этимъ занятъ, такіе вопросы, какъ взятіе Царьграда, возрожденіе русскаго дворянства и основаніе новой охранительной цивилизаціи, — совершенно ненужны и неинтересны. Кому охота охранять преходящія сновидѣнія, а непреходящее въ охраненіи не нуждается.

Чтобы съ успѣхомъ проповѣдывать какой-нибудь идеалъ, нужно всецѣло, всею душою ему отдаться. Но нельзя, психологически невозможно отдаться такимъ предметамъ, которые ни высшаго блаженства, ни низшаго природнаго удовлетворенія не доставляютъ. Или по разуму истины и религіозному чувству я отдаюсь тому, что вѣчно и безусловно, или по естественной необходимости тому, что даетъ мнѣ хотя преходящее, но тѣмъ не менѣе реальное удовлетвореніе. Но проповѣдуемый Леонтьевымъ идеалъ сложной принудительной организаціи общества не имѣетъ ни вѣчнаго достоинства, ни минутной пріятности. О немъ можно разсуждать съ точки зрѣнія историческихъ вѣроятностей, но жить и умирать ради него рѣшительно невозможно. Самъ Леонтьевъ, конечно, забылъ о немъ, когда какъ искренно вѣрующій христіанинъ готовился къ смерти. Ему тогда

[1] Тамъ же, томъ II, стр. 94.

понадобились не Царьградъ, не дворянская идея и не византійская культура, а просто священникъ со Св. Дарами, т. е. нѣчто такое, что по нашей вѣрѣ сохранится и при Антихристѣ и никакого охраненія не требуетъ.

Въ смыслѣ высшаго жизненнаго идеала взгляды Леонтьева на ново-византійскую культуру и т. д. совершенно несостоятельны; но въ нихъ есть много интереснаго съ точки зрѣнія философіи исторіи. Съ этой стороны они заслуживаютъ особаго разбора, къ которому я и намѣренъ приступить. А теперь, указавъ на коренной недостатокъ въ проповѣди Леонтьева, я долженъ, чтобы быть справедливымъ, упомянуть и о томъ, что было у него существенно хорошаго.

Хорошо было, во-первыхъ, то, что свои крайне охранительные и благочестивые взгляды Леонтьевъ сталъ исповѣдывать еще въ концѣ шестидесятыхъ годовъ, т. е. тогда, когда кромѣ недоумѣнія, насмѣшекъ и поношеній они ничего ему дать не могли. Все, что онъ проповѣдывалъ, онъ самостоятельно продумалъ, пережилъ мыслью и чувствомъ. Каковы бы ни были его идеи сами по себѣ, это во всякомъ случаѣ были *его идеи* а не чужія слова, повторяемыя по расчету, или по стадному внушенію.

А во-вторыхъ, хорошо было въ Леонтьевѣ то, что односторонность, исключительность и фанатизмъ его взглядовъ не выходили изъ предѣловъ теоріи и не имѣли вліянія ни на его жизненныя отношенія, ни даже на его литературныя сужденія. Этотъ проповѣдникъ силы и сильныхъ мѣръ менѣе всего былъ склоненъ обижать и оскорблять кого-нибудь и въ частной жизни и въ литературѣ. Онъ, какъ писатель, никогда не кривилъ душой изъ-за личнаго самолюбія или партійнаго интереса и всегда въ полной мѣрѣ отдавалъ справедливость и личнымъ, и идейнымъ врагамъ своимъ.

Отдадимъ же и мы ему полную справедливость. При всѣхъ своихъ недостаткахъ и заблужденіяхъ, это былъ замѣчательно самостоятельный и своеобразный мыслитель, писатель рѣдкаго таланта, глубоко преданный умственнымъ интересамъ, сердечно религіозный, а, главное, добрый человѣкъ.

С. Петербургъ, 14 декабря 1891 г.

Некрологи.

Княжна К. М. Шаховская.

1883.

30 ноября скончалась на 75 году княжна Клеопатра Михайловна Шаховская. Нетрудно было ей перейти въ міръ духовъ, который для нея никогда не былъ страшной и темной загадкой. Есть и въ наши дни не мало людей, которые даютъ религіи мѣсто въ какомъ-нибудь уголкѣ своего сердца и ума. Покойная К. М. была религіозна не въ этомъ смыслѣ — она была вся одушевлена религіей. Христіанская истина сливалась у нея съ жизнью нераздѣльно, владѣла ея существованіемъ. Многіе вѣрятъ въ духовное и божественное: она *только въ это* и вѣрила, только этимъ и жила. Ея глубочайшимъ убѣжденіемъ было то, что весь нашъ міръ и вся наша жизнь есть только видимость, только рядъ соотвѣтствій и подобій другого, высшаго міра. Эта мысль, до которой величайшіе мудрецы доходили путемъ сложныхъ умозрѣній, для нея была простой, ясной и несомнѣнной истиной, и какъ она дорожила всѣмъ тѣмъ, что могло сдѣлать эту истину убѣдительной для другихъ!

Высшій религіозный интересъ не былъ для нея однимъ *изъ многихъ* интересовъ въ жизни, а былъ самымъ существомъ ея жизни. Все то, чего нельзя было освятить и освѣтить религіознымъ свѣтомъ, то для нея какъ бы вовсе не существовало. Съ удивительной младенческой чистотой сердца, съ горячей любовью къ людямъ она соединяла постоянную живость ума; но этотъ живой, всегда дѣятельный умъ воспринималъ только то, что можно было связать съ христіанской идеей, отбрасывая все остальное.

Духовная юность и дѣвственный энтузіазмъ, который К. М. сохраняла въ свои преклонные годы, въ другой натурѣ, при другомъ нравственномъ строѣ, былъ бы, можетъ быть, страненъ, но у нея этотъ энтузіазмъ былъ въ высшей степени привлекателенъ, потому что никогда онъ не обращался на недостойные или неважные предметы: настоящій предметъ этого энтузіазма былъ всегда одинъ и тотъ же — христіанская истина вездѣ и во всемъ. Съ особенной восторженностью покойная К. М. относилась къ дѣлу освобожденія крестьянъ и къ послѣдней Восточной войнѣ именно потому, что видѣла здѣсь великія дѣла христіанской правды и любви. И русскій народъ

она любила только за тѣ черты христіанскаго характера, каторыя въ немъ можно замѣтить.

Живя постоянно умственной жизнью и много читая, К. М. и въ литературѣ брала только то, что имѣетъ нравственное содержаніе и значеніе, что носитъ на себѣ отпечатокъ христіанской мысли или христіанскаго чувства. Изъ русскихъ писателей всѣхъ симпатичнѣе былъ для нея Достоевскій, именно за христіанскій лиризмъ въ его произведеніяхъ. Въ твореніяхъ человѣческаго слова она цѣнила только то, что было отраженіемъ Слова Божія. А Слово Божіе было для нея не мертвою лѣтописью минувшихъ временъ и не сборникомъ отвлеченныхъ правилъ, а откровеніемъ духовнаго смысла вселенной, словомъ вѣчной жизни. Значеніе Библіи какъ *одушевленной* книги, какъ живого слова Божія, было любимой темой ея разговоровъ. И за нѣсколько часовъ до своей кончины, съ трудомъ уже владѣя языкомъ, она говорила все о томъ же — о духовномъ смыслѣ Священнаго Писанія, какъ основаніи всякой истины. Она до конца свидѣтельствовала о словѣ Божіемъ, а это слово свидѣтельствуетъ о такихъ, какъ она: *блаженни чистіи сердцемъ яко тіи Бога узрятъ*.

Франциск Рачкій.

$^{1}/_{13}$ февраля 1894 г. †.

Въ дѣлѣ культурнаго возрожденія хорватскаго народа первое мѣсто послѣ знаменитаго епископа Штроссмайера несомнѣнно принадлежитъ его другу и главному помощнику, загребскому канонику и президенту юго-славянской академіи, Франциску Рачкому. Со смертью этого замѣчательнаго человѣка хорватскій народъ потерялъ самаго твердаго и энергичнаго патріота, а славянская историческая наука — одного изъ лучшихъ своихъ дѣятелей.

Рачкій родился 25 ноября 1829 г. въ хорватскомъ поморьѣ близъ города Фіуме (Рѣка), въ купеческомъ семействѣ, котораго родоначальникъ былъ выходцемъ изъ чеховъ. Окончивъ гимназическій курсъ въ Вараждинѣ, онъ поступилъ въ духовную семинарію города Сенья, а потомъ на теологическій факультетъ вѣнскаго университета. Принявъ священный санъ въ 1852 г., онъ преподавалъ нѣкоторое время въ сенской семинаріи физику и математику. Получивъ затѣмъ въ Вѣнѣ степень доктора теологіи, онъ вернулся опять въ свою семинарію какъ профессоръ церковнаго права и церковной исторіи. Первое свое сочиненіе Рачкій напечаталъ еще будучи студентомъ; это былъ морально-богословскій трактатъ „О христіанствѣ и человѣчествѣ“, появившійся въ загребскомъ церковномъ журналѣ „Католицкіе Листы“. Въ то же время онъ кромѣ духовныхъ наукъ сталъ заниматься славянскою филологіей и исторіей; первыя его изслѣдованія по этимъ предметамъ помѣщены въ „Архивѣ юго-славянской исторіи“, проф. Кукулевича. Въ 1857 г. Рачкій сближается съ епископомъ Штроссмайеромъ и по его совѣту поселяется на нѣсколько лѣтъ въ Римѣ для ученыхъ занятій; первымъ ихъ результатомъ появляется замѣчательная его книга о Кириллѣ и Меѳодіи („Вѣк и дѣлованье свв. Кирилла и Меѳода“. Загреб. 1857—1859). Изъ общихъ сочиненій по этому предмету трудъ Рачкаго до сихъ поръ остается самымъ важнымъ. Въ 1861 г. появились два другихъ его изслѣдованія: „Письмо словѣнско“ и „Одломци из државнаго права хрватскога“, а въ 1864 г. онъ вмѣстѣ съ Ягичемъ и Торбаномъ основалъ ученый журналъ „Книжевникъ“, гдѣ между прочимъ помѣщена его „Оцѣнка старих извора за хрватску и србску повѣст“. Въ 1865 г.

онъ вмѣстѣ съ Ягичемъ издалъ древнее глаголитское евангеліе (codex Assemanii). Въ слѣдующемъ, 1866 году основана въ Загребѣ на средства епископа Штроссмайера академія наукъ и искусствъ. Рачкій былъ тогда же избранъ ея президентомъ, что повторялось и при всѣхъ послѣдующихъ выборахъ [1]. Едва ли существуетъ во всемъ мірѣ учрежденіе, которое въ столь короткое время издало бы такъ много цѣнныхъ трудовъ: ученыя изданія загребской академіи (изъ коихъ важнѣйшія суть: „Рад југослав. акад.“, „Старине“, „Стари писцы хрватски“) составляютъ уже нѣсколько сотъ томовъ. Душою и двигателемъ всей этой обширной дѣятельности все время оставался неутомимый Рачкій. Но роль внушителя и организатора чужихъ ученыхъ работъ нисколько не мѣшала его собственнымъ научнымъ изслѣдованіямъ. Послѣ двухъ интересныхъ монографій о богомилахъ и патаренахъ и о борьбѣ южныхъ славянъ за государственную независимость въ IX вѣкѣ, онъ предпринялъ въ обширныхъ размѣрахъ полную и всестороннюю исторію хорватскаго народа. Въ виду его бодрости и быстроты въ работѣ можно было надѣяться, что и этотъ громадный трудъ (печатавшійся по частямъ въ Радѣ ю.-сл. ак.) будетъ доведенъ до конца. Но и то, что имъ оставлено, достаточно, чтобы увѣковѣчить его имя.

Какъ человѣкъ, Рачкій представлялъ въ высшей степени симпатичный типъ славянской натуры, насквозь проникнутой европейскимъ, въ частности германскимъ, образованіемъ. Это образованіе не только развило его умъ, но и закалило нравственный характеръ. Главнымъ и постояннымъ мотивомъ всей его жизни было чувство долга — явленіе столь рѣдкое между славянами. Оригинально также въ немъ было соединеніе пламеннаго хорватскаго и всеславянскаго патріотизма съ величайшею разсудительностью, здравымъ взглядомъ на вещи и людей. При всемъ своемъ крайнемъ руссофильствѣ онъ отлично видѣлъ недостатки и недуги нашей жизни, хотя и не любилъ распространяться о нихъ передъ своими соотечественниками, — изъ политики. Нѣкоторыхъ нашихъ общественныхъ дѣятелей, которыхъ онъ лишь мелькомъ видѣлъ во время своего быстраго путешествія по Россіи (въ 1884 г.), онъ сразу оцѣнилъ по достоинству, и я былъ пораженъ мѣткостью его отзывовъ.

Со смертью Рачкаго осиротѣли юго-славянскія Аѳины... Я, по крайней мѣрѣ, не могу себѣ представить Загреба безъ вездѣ-сущей, всюду мелькающей фигуры этого малорослаго, но крѣпкаго человѣка въ короткой сутанѣ и высокихъ сапогахъ, быстрыми и ровными шагами переносящагося изъ собора въ академію, изъ академіи въ типографію, оттуда въ свой рабочій кабинетъ, изъ кабинета за городъ въ виноградники (Рачкій сверхъ всего прочаго былъ образцовымъ хозяиномъ вообще и винодѣломъ въ особенности).

---

[1] Съ 1888 г. австрійское правительство не утверждало выбора Рачкаго, но фактически онъ до конца оставался во главѣ академіи.

Когда въ Загребѣ было большое землетрясеніе, наполовину разрушившее его готическій соборъ, Рачкій въ этомъ самомъ соборѣ служилъ обѣдню. Всѣ въ ужасѣ бѣжали; онъ остался одинъ и, схватясь за края престола, ничего не видя отъ пыли, поднятой обвалившимся потолкомъ, докончилъ службу и вышелъ весь бѣлый отъ пыли, но цѣлый и невредимый. Какъ въ эту трагическую минуту, такъ и во всю свою жизнь онъ былъ прежде всего человѣкомъ долга и непоколебимой вѣрности. Вѣчная ему память!

Ѳ. М. Дмитріевъ.

(Род. въ 1829 г. — ум. 27 января 1894 г.)

Немного среди насъ оставалось замѣчательныхъ людей прошедшаго поколѣнія; еще одинъ изъ этихъ немногихъ ушелъ — и какъ мало это здѣсь замѣтили! Впрочемъ, лучшая пора жизни Ѳедора Михайловича Дмитріева принадлежала не Петербургу, а Москвѣ и симбирскому краю, — и тамъ навѣрное сильнѣе почувствовали его кончину.

Покойный Ѳ. М. принадлежалъ къ людямъ, которыхъ слѣдуетъ цѣнить не столько по тому, что они сдѣлали, сколько по тому, чѣмъ они были. Сильная оригинальная индивидуальность, никогда не теряющая своей духовной свободы, никогда не переходящая всецѣло въ какую-нибудь внѣшнюю дѣятельность; острый критическій умъ, всегда владѣющій мѣткимъ язвительнымъ словомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ замѣчательный даръ благоговѣнія (vénération) ко всему достойному и благородному; высоко-идеальный взглядъ на истинныя начала жизни и безпощадно-скептическое и сатирическое отношеніе къ ея пестрымъ явленіямъ. Съ этими природными свойствами соединялись у Ѳ. М. благопріятныя вліянія наслѣдственной и воспитательной среды. Происходя изъ стараго дворянскаго рода, внукъ Ивана Ивановича Дмитріева, извѣстнаго писателя и министра юстиціи, Ѳ. М. совмѣщалъ аристократическія традиціи съ литературными. Родившись въ 1829 г., онъ воспитывался въ Москвѣ въ то время, когда тамъ сосредоточивался расцвѣтъ нашей умственной жизни. Ученикъ Грановскаго, товарищъ Чичерина, онъ былъ и студентомъ, и профессоромъ московскаго университета въ самую блестящую эпоху. Между студенчествомъ и профессурою онъ былъ нѣкоторое время секретаремъ великой княгини Елены Павловны, около которой собиралось такъ много замѣчательныхъ людей. Рѣшившись посвятить себя ученой карьерѣ, Дмитріевъ сдѣлался скоро однимъ изъ самыхъ блестящихъ и любимыхъ профессоровъ. Его спеціальность была гражданское право, но онъ получилъ каѳедру иностранныхъ законодательствъ. Въ 1865 г. въ московскомъ университетѣ по поводу выборовъ въ деканы юридическаго факультета обнаружилась борьба между большинствомъ профессоровъ-чиновниковъ и меньшинствомъ, державшимся

иного направленія. Дмитріевъ принадлежалъ къ меньшинству и вышелъ въ отставку. Слѣдующія пятнадцать лѣтъ онъ провелъ въ симбирской деревнѣ, гдѣ кромѣ хозяйства усердно предавался земской и судебной дѣятельности въ качествѣ мирового судьи и предводителя дворянства. Въ 1881 г. онъ былъ назначенъ попечителемъ петербургскаго учебнаго округа и съ честью занималъ три года это трудное въ то время мѣсто. Онъ былъ рѣшительнымъ противникомъ новаго университетскаго устава, и немедленно вышелъ въ отставку, какъ только этотъ уставъ сталъ закономъ. Это было послѣднимъ общественнымъ дѣйствіемъ Ѳ. М. Сенатская служба была для него болѣе „присутствіемъ“, нежели дѣятельностью.

Кто зналъ Дмитріева только въ Петербургѣ, какъ рѣдкаго по образованію и остроумію собесѣдника, тотъ имѣетъ о немъ далеко не полное понятіе, а преобладающій критическій и сатирическій характеръ его ума могъ внушать и ложное о немъ представленіе, какъ о человѣкѣ желчномъ, озлобленномъ. Чтобы узнать его настоящимъ образомъ, нужно было видѣть его въ деревнѣ, со своими, среди посаженнаго имъ самимъ сада, которымъ онъ такъ гордился. Здѣсь вмѣстѣ съ обычными качествами его ума обнаруживалась и другая сторона: чрезвычайная сердечность, любовь къ дѣтямъ, къ природѣ.

Оставленное Дмитріевымъ литературное наслѣдіе невелико по объему, но состоитъ изъ вещей образцовыхъ. Кромѣ диссертаціи „Исторія судебныхъ инстанцій“, которая по компетентнымъ отзывамъ остается незамѣненною, онъ печаталъ статьи въ разныхъ журналахъ и издалъ вмѣстѣ съ Ю. Самаринымъ за границей брошюру „Революціонный консерватизмъ“. Очень желательно посмертное собраніе его сочиненій.

Профессоръ прот. А. М. Иванцовъ-Платоновъ.

1894.

Трудно опредѣлить въ немногихъ словахъ значеніе скончавшагося 12 ноября профессора протоіерея Александра Михайловича Иванцова-Платонова. Онъ обладалъ натурою разнообразно-одаренною и былъ замѣчателенъ во многихъ отношеніяхъ. Чтобы начать съ главнаго, — это былъ человѣкъ необыкновенно впечатлительный къ нравственнымъ мотивамъ, съ большимъ чувствомъ собственнаго достоинства соединявшій рѣдкую внимательность къ чужимъ потребностямъ и нуждамъ. Затѣмъ онъ отличался такою живою сердечною религіозностью, какая далеко не всегда встрѣчается у людей его положенія — ученыхъ представителей столичнаго духовенства. Къ евангельской исторіи у него было внутреннее личное отношеніе. Въ московскомъ обществѣ онъ пріобрѣлъ особую извѣстность тою жизненною простотою и выразительностью, съ какою онъ читалъ „двѣнадцать евангелій“ въ великій четвергъ. Искренняя вѣра при извѣстной степени духовнаго развитія исключаетъ фанатизмъ, который есть или признакъ духовной незрѣлости, или же — „проказа лицемѣрія“. Кто, какъ покойный о. Иванцовъ, внутренно вѣритъ въ христіанское ученіе, для того оно уже не можетъ превратиться въ какія-нибудь внѣшнія требованія, которыя можно навязывать и поддерживать насильно, дѣлая изъ религіи любви предлогъ или оправданіе всякой злобы. Личная мягкость характера и добродушіе въ соединеніи съ твердостью убѣжденій и глубокою религіозностью естественно производили у покойнаго А. М. Иванцова ту истинную терпимость, которая позволяетъ, не поступаясь ничуть безусловною правотой своей вѣры, признавать относительныя права чужого мнѣнія. Примыкая отчасти къ славянофильскому кружку, А. М. сохранялъ самостоятельность религіозной мысли. Изъ оригинальныхъ его идей общаго характера приведу двѣ, которыя заслуживаютъ особаго вниманія. Основную ошибку славянофиловъ онъ видѣлъ въ томъ, что они высокое призваніе Россіи считали какъ бы какою-то неотъемлемою роковою привилегіею нашего народа, что, по справедливому мнѣнію А. М., было несогласно ни съ христіанствомъ, ни съ нравственнымъ принципомъ вообще. Другая идея, которую покойный неоднократно

развивалъ въ разговорахъ съ друзьями, состояла въ томъ, что несомнѣнно присущій церкви атрибутъ *святости* („во едину святую, соборную и апостольскую церковь") не есть то же, что *непогрѣшимость:* какъ отдѣльные святые люди, такъ и церковь, состоящая изъ людей, можетъ погрѣшать, разумѣется, „грѣхами не къ смерти", не теряя отъ этого своей святости... Покойный былъ настоящимъ ученымъ. Его главное сочиненіе „Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ", остановившееся, къ сожалѣнію, на первомъ томѣ (изслѣдованіе источниковъ), заслужило въ высшей степени похвальнаго критическаго разбора со стороны знаменитаго Гарнака (читающаго по-русски). Замѣчателенъ также его церковно-историческій этюдъ: „Религіозныя движенія христ. Востока въ IV и V вѣкахъ". Дѣятельность профессора церковной исторіи въ московскомъ университетѣ (1872), законоучителя и настоятеля церкви въ александровскомъ военномъ училищѣ и разныя другія практическія обязанности не позволяли покойному посвятить все свое время ученымъ трудамъ и сдѣлать для церковно-исторической науки все то, чего можно было ожидать отъ его живого таланта, самостоятельнаго ума и обширной учености. Упрекать его, впрочемъ, за это не приходится, такъ какъ служеніе науки уступало у него не какимъ-нибудь низшимъ интересамъ, а еще болѣе высокому, чѣмъ наука, интересу нравственно-педагогическому. Достойная оцѣнка человѣка опредѣляется окончательно не тѣмъ, что онъ сдѣлалъ, а тѣмъ, какой былъ преобладающій характеръ его воли. Чистая воля добра была несомнѣнно преобладающимъ побужденіемъ въ жизни и дѣятельности А. М. Иванцова... Все проходитъ, одна любовь остается. Вѣчная память почившему служителю любви!

Яковъ Петровичъ Полонскій.

(Род. въ Рязани 6 дек. 1819 г.; сконч. въ Спб. 18 окт. 1898 г.)

Умеръ поэтъ *задушевнаго чувства*. Этимъ не исчерпывается поэзія Полонскаго, но это, конечно, самая отличительная ея особенность. Надо всѣмъ разнообразіемъ житейскихъ, общественныхъ и историческихъ мотивовъ, освѣщенныхъ мягкимъ свѣтомъ его поэзіи, господствуетъ у Полонскаго эта внутренняя основа простого и глубокаго человѣческаго чувства. Эта простота проявляется даже тамъ, гдѣ по сюжету всего менѣе можно было бы ее ожидать. Послѣ Пушкина и Лермонтова, но не по ихъ слѣдамъ, Полонскій отдалъ поэтическую дань Кавказу. Величіе природы, живописность туземнаго быта, героизмъ разнаго рода — русскія и черкесскій, мужской и женскій — все это у него на заднемъ планѣ, а посрединѣ — задушевная простота чувства, выступающаго и въ его прощаніи съ Кавказомъ:

...Одинокое сердце оглянется
И забьется знакомой тоской.
Вспомню домикъ твой, дворикъ, увѣшанный
Виноградными кистями, тѣнь,
Гдѣ, твоимъ лепетаньемъ утѣшенный,
Я вкушалъ безмятежную лѣнь...

Чѣмъ, кромѣ простоты задушевнаго чувства, отличаются тѣ стихотворенія Полонскаго, которыя стали популярными пѣснями: „Погадай-ка мнѣ, старушка“; „Мой костеръ въ туманѣ свѣтитъ“; „Въ одной знакомой улицѣ“? И на тѣ жизненныя темы, которыя возбуждали въ другихъ поэтахъ обличительное негодованіе въ ту или другую сторону, Полонскій отзывался съ тою же задушевною простотою, напримѣръ: „Что мнѣ она? не жена, не любовница, и не родная мнѣ дочь“... Поэтъ не былъ слѣпъ къ сложности исторической жизни, но болѣе всего онъ отзывался на тѣ простыя человѣческія отношенія которыя скрываются за этою сложностью: такъ, въ запутанной и темной исторической трагедіи — второй имперіи — онъ отмѣтилъ только два лица — мать и сына. А удивительный „Кузнечикъ-Музыкантъ“, въ которомъ та же глубина чувства превращаетъ зачинавшуюся сатиру въ идиллію и заканчиваетъ такою трогательною элегіей?.. А

какъ та же сила задушевности боролась у Полонскаго съ классическою формою и подъ конецъ одолѣвала ее („Аспазія“, „Кассандра“)!.. Много оставилъ Полонскій для исторіи русской литературы, но то, что останется отъ него въ душѣ русскаго народа, пока живъ русскій языкъ, — то все написано имъ какъ главнымъ послѣ Пушкина поэтомъ простого задушевнаго чувства. Это въ немъ самое цѣнное, что сразу вспомнилось при вѣсти о его кончинѣ. А подробная оцѣнка его поэзіи — впереди.

23 окт. 1893 г.

М. С. Корелинъ.

(† 3 января 1899 г.)

Ушелъ съ середины пути человѣкъ, еще много обѣщавшій, и котораго не забудетъ никто изъ знавшихъ его. При воспоминаніи о немъ несомнѣнныя и крупныя его умственныя достоинства заслоняются въ моихъ глазахъ образомъ *цѣлой* личности. Михаилъ Сергѣевичъ Корелинъ былъ болѣе чѣмъ честнымъ (фактически) человѣкомъ,—онъ былъ честенъ *характеромъ*, — а это гораздо рѣже и особенно рѣдко въ Россіи, гдѣ, какъ давно замѣчено, даже святыхъ больше, чѣмъ людей доблестныхъ. — Корелинъ (родился въ 1855 г., въ крестьянской семьѣ) началъ свою дѣятельность въ такую пору, когда русское общество подверглось великому искушенію, въ которомъ устоять до конца на пути добра удалось очень немногимъ даже между зрѣлыми тогда мужами, не говоря уже о юношахъ. Но Корелинъ имѣлъ нравственную натуру рѣдкой цѣльности, и, разъ узнавъ его точку зрѣнія, — которая въ сущности примыкала къ лучшей сторонѣ русскаго гуманизма такъ-называемыхъ „сороковыхъ годовъ", — можно было уже съ безошибочною увѣренностью сказать, какъ отнесется онъ къ тому или другому явленію и вопросу нашей жизни. Когда онъ признавалъ что-нибудь чернымъ *по существу*, онъ совсѣмъ не умѣлъ наводить на то же самое, въ примѣненіи, бѣлую или хотя бы сѣрую краску. Радостно было встрѣчать въ нашемъ обществѣ человѣка, у котораго и собственные пути, и оцѣнка чужихъ — опредѣлялись окончательно не психологическими соображеніями, а этическими; утѣшительно было видѣть дѣйствіе „практическаго разума" въ такомъ живомъ, горячемъ и страстномъ воплощеніи. Лишь черезъ долгіе промежутки сходясь съ Корелинымъ, я ни разу не испыталъ съ его стороны ни малѣйшей изъ тѣхъ неожиданностей, которыя даже на хорошихъ людей наносятся мутными житейскими волнами. Снаружи разговоръ Корелина производилъ впечатлѣніе не только рѣзкости, но и сердитости, которая, однако, была лишь другою стороною той *сердечности*, съ которою онъ относился къ дѣламъ общественнымъ, также какъ и къ личнымъ, — душевною подкладкою его практическаго идеализма.

Какъ историкъ, Корелинъ изучалъ жизнь человѣчества главнымъ образомъ со стороны развитія идей. Большой двухтомный трудъ о раннемъ итальянскомъ гуманизмѣ и его исторіографіи, скромно представленный имъ въ качествѣ магистерской диссертаціи, былъ по достоинству оцѣненъ историко-филологическимъ факультетомъ московскаго университета и вмѣстѣ съ докторскою степенью далъ Корелину мѣсто на славной каѳедрѣ Грановскаго. Читая много лекцій, онъ продолжалъ печатать свои труды въ разныхъ изданіяхъ, особенно въ „Вѣстникѣ Европы", въ „Русской Мысли", въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи" и въ „Энциклопедическомъ Словарѣ" Брокгауза-Ефрона. Въ послѣдній годъ онъ сталъ между прочимъ заниматься публицистикою (въ обновленной московской газетѣ „Курьеръ"). Я не знаю примѣровъ, чтобы умственный трудъ самъ по себѣ былъ когда-нибудь вреденъ для здоровья; дѣло другое — обильныя лекціи и особенно та сердечная напряженность, съ которою Корелинъ относился ко всѣмъ дѣламъ. Уже болѣе года ходили зловѣщіе слухи о состояніи его здоровья, но еще въ этомъ декабрѣ я видѣлъ его хотя замѣтно измѣнившимся наружно, но выѣзжающимъ и совершенно бодрымъ умственно. Черезъ двѣ недѣли потомъ произошло кратковременное ухудшеніе, и онъ скончался. Хотя историческая наука въ Россіи, безъ сомнѣнія, лишилась въ немъ значительной умственной силы, но всего болѣе чувствительна потеря настоящаго *человѣка* съ рѣдкою твердостью и ясностью взгляда въ различеніи добра и зла— общественнаго.

22 января 1899 г.

Л. И. Поливановъ.

(† 11 февраля 1899 г.)

Сиротѣетъ Москва... Ушла еще одна живая, дѣятельная и направляющая сила: 14 февраля похоронили въ Новодѣвичьемъ монастырѣ Льва Ивановича Поливанова, создавшаго тридцать лѣтъ тому назадъ, въ содружествѣ съ нѣсколькими московскими учителями, образцовую частную гимназію, которая стала извѣстна подъ его именемъ. Какъ характеризовать для незнавшихъ лично Л. И. все своеобразіе этой живой, вѣчно кипящей души? Развѣ черезъ контрастъ,— соединяя всѣ черты, прямо противоположныя типу узкаго, сухого, бездушнаго педанта, застывшаго въ опредѣленныхъ формахъ... Поливановъ былъ воплощенное душевное движеніе, безостановочная вибрація ума и сердца. Онъ относился глубоко-патетически даже ко всѣмъ подробностямъ того, что казалось ему важнымъ или интереснымъ, а о томъ, о чемъ онъ могъ говорить равнодушно, — онъ обыкновенно вовсе не говорилъ. Такое, по крайней мѣрѣ, оставалось общее впечатлѣніе. Я помню его одушевленно говорящимъ съ вскрикиваніями и жестами, помню — хотя рѣже — молчащимъ, но вяло разговаривающимъ о житейскихъ пустякахъ и дрязгахъ — рѣшительно не припомню. Никакими внѣшними условностями онъ вообще не стѣснялся, и я никогда не забуду, какъ былъ удивленъ и даже испуганъ однажды въ началѣ лѣта, увидавши Л. И. въ большой енотовой шубѣ и мѣховой шапкѣ!..

Въ мірѣ учащихъ и учащихся по всей Россіи имя Л. И. Поливанова всѣмъ хорошо извѣстно. Онъ оставилъ не мало цѣнныхъ трудовъ педагогическихъ и литературныхъ, — между прочимъ, превосходное изданіе Пушкина, монографію о Жуковскомъ, образцовый разборъ (по порученію академіи наукъ) сочиненій Полонскаго, съ которымъ онъ послѣдніе годы былъ очень близокъ. Но важнѣе этихъ книжныхъ трудовъ было то, что онъ вложилъ въ свою школу живую душу, поднялъ и удержалъ эту школу выше обычной казенности и умѣлъ зажигать въ своихъ воспитанникахъ искры того огня, который горѣлъ въ немъ самомъ. Вышедшіе изъ поливановской гимназіи не только сохраняли о ней самое теплое воспоминаніе, но и оставались съ Л. И. и его сотрудниками въ тѣсной личной дружбѣ. Одинъ изъ

этихъ „поливановцевъ“, ставшій извѣстнымъ профессоромъ московскаго университета, въ замѣткѣ о Л. И. по поводу его смерти приписываетъ вліянію учителя и училища все лучшее, что зарождалось и развивалось въ душѣ учениковъ. Что можно сказать больше такой похвалы?

Левъ Ивановичъ умеръ рано. Хотя онъ дожилъ до 60 лѣтъ и давно уже былъ совсѣмъ сѣдой, но даже въ послѣднее время (передъ смертельною болѣзнью) сохранялъ ту же душевную бодрость и энергію. А его живой умъ высказывалъ иногда большую проницательность и далеко за предѣлами педагогики и литературы. Такъ, въ минувшемъ сентябрѣ, когда я его видѣлъ въ послѣдній разъ, рѣчь зашла объ одномъ событіи русской жизни, получившемъ всемірную огласку, и мнѣ ни до того, ни послѣ, не приходилось слышать объ этомъ такого вѣрнаго и глубоко прочувствованнаго слова, какъ то, которое сказалъ Поливановъ.

Трудно представить себѣ поливановскую гимназію безъ Льва Ивановича; а вмѣстѣ съ тѣмъ не хотѣлось бы думать, что она исчезнетъ, совсѣмъ потеряетъ свой особый характеръ большой педагогической семьи, превратится безъ остатка въ обычное казенное учрежденіе — это было бы настоящею потерей для русскаго общества, да и обидой для покойнаго!

Іосифъ Давидовичъ Рабиновичъ.

(† 5 мая 1899 г.)

Подобно тѣмъ евреямъ перваго вѣка, которые приняли Христа и отдались созиданію христіанства, Іосифъ Давидовичъ, человѣкъ, какъ и тѣ, воспитанный на писаніи, преданіи отцовъ и тайной мудрости— устной тогда, писанной и даже печатной нынѣ (каббала) — пришелъ къ религіозному убѣжденію, что галилейскій раввинъ, нѣкогда казненный въ Іерусалимѣ по обвиненію іудейскихъ жрецовъ и по суду римскаго прокуратора Понція, былъ обѣщанный пророками помазанный Царь Израиля, чудесно рожденный и по смерти воскресшій въ своемъ собственномъ преображенномъ тѣлѣ. Повѣривъ въ это, Іосифъ Давидовичъ крестился, но не пересталъ быть еврейскимъ патріотомъ, — его патріотизмъ налагалъ теперь на него лишь новую обязанность: проповѣдовать своимъ братьямъ-евреямъ вѣру въ истиннаго Мессію, какъ единственный путь спасенія не для отдѣльнаго только человѣка, но и для цѣлаго народа израильскаго вмѣстѣ со всѣми другими народами.

Я зналъ Рабиновича, и не могъ сомнѣваться не только въ его совершенной искренности, но и въ томъ, что его душа была того же качества, какъ и тѣ еврейскія души перваго вѣка — души апостольскія. Но положеніе дѣла было, увы! совершенно другое. По внѣшности оно было, конечно, легче, такъ какъ новому проповѣднику нечего было опасаться ни львиныхъ зубовъ, ни ликторскихъ сѣкиръ. Но внутренно оно было теперь тяжеле и трагичнѣе. Потому что не могли звѣри цирка и желѣзо римскаго воина такъ отдѣлять вѣрующую душу отъ христіанскаго Бога, какъ отдѣляютъ ее теперь историческія нагроможденія лжи и зла въ самомъ христіанскомъ мірѣ. И конечно, эти нагроможденія всего ощутительнѣе дя евреевъ. Духъ, правда, дышетъ, гдѣ хочетъ; отдѣльные избранники, отдѣльныя группы немногихъ религіозно - настроенныхъ людей могутъ духовно пробиваться сквозь эти историческія преграды. Но по какому праву (не давая сами примѣра) будемъ мы этого требовать отъ всѣхъ евреевъ, или хотя бы отъ большинства ихъ, или хотя бы отъ сколько-нибудь значительнаго меньшинства? Ясно, что еврейство видитъ въ христіанскомъ мірѣ только то, что̀ ему на дѣлѣ показываютъ именующіе себя христіанами, и было бы слишкомъ странною фантазіей ожидать, что евреи массами и по искреннему религіозному убѣжденію будутъ обращаться въ христіанство какъ въ религію любви подъ шумъ еврейскихъ погромовъ и подъ „христіанскіе“ крики: „Смерть жидамъ! бей жидовъ!“

Нужно удивляться не тому, что проповѣдь Рабиновича не имѣла обширнаго успѣха, а тому, что она все-таки имѣла нѣкоторый успѣхъ, что ему удалось, не примыкая ни къ какому изъ существующихъ исповѣданій, раздѣляющихъ христіанство, основать (въ Кишиневѣ) общину новозавѣтнаго Израиля съ храмомъ и постояннымъ богослуженіемъ на древне-еврейскомъ языкѣ. Принявъ крещеніе въ Берлинѣ отъ духовнаго лица одной независимой американской секты и не желая присоединиться ни къ православію, ни къ лютеранству, Іосифъ Давидовичъ долго не могъ узаконить своего религіознаго положенія, но наконецъ добился по крайней мѣрѣ фактическаго признанія христіанскаго характера за собою и за основанною имъ общиною. Она существуетъ теперь уже около двадцати лѣтъ. Іосифъ Давидовичъ началъ свою религіозную дѣятельность въ началѣ 80-хъ годовъ въ зрѣломъ возрастѣ. Я познакомился съ нимъ въ 1885 году, какъ съ человѣкомъ уже старѣющимъ, хотя исполненнымъ духовнаго жара и движенія. Нѣсколько бесѣдъ съ нимъ оставили во мнѣ неизгладимое впечатлѣніе. Основная своеобразность его воззрѣнія состояла въ томъ, что онъ исходилъ прямо изъ еврейскаго христіанства I вѣка: „Я продолжаю проповѣдовать евреямъ Мессію, — говорилъ онъ, — прямо съ того мѣста, гдѣ остановился первомученикъ Стефанъ, членъ древнѣйшей христіанской общины въ Іерусалимѣ“. Безъ сомнѣнія, религіозно-національное дѣло Рабиновича останется живымъ зерномъ и предвареніемъ будущаго еврейско-христіанскаго единства. Но дальнѣйшій ростъ этого дѣла *теперь же*, при существующихъ условіяхъ, по-моему, невозможенъ, какъ я говорилъ и самому проповѣднику. Его ошибка состояла въ томъ, что отъ евреевъ, еще не вѣрящихъ въ истину христіанства, онъ прямо требовалъ, чтобы они относились къ христіанскому міру такъ, какъ если бы они уже были истинными христіанами, требовалъ, чтобы они сразу простили и забыли все то зло, которое они перенесли въ христіанскомъ мірѣ. Онъ, еврейскій патріотъ, отъ всей души простилъ это зло своимъ романско-германскимъ и греко-славянскимъ братьямъ. Того же онъ требовалъ и отъ всѣхъ евреевъ, забывая, что его собственному христіанскому всепрощенію уже *предшествовало* его внутреннее пріобщеніе Христу въ вѣрѣ — что́ для большинства евреевъ именно остается психологически и нравственно невозможнымъ при продолжающемся недолжномъ отношеніи къ нимъ со стороны христіанскаго міра.

Но если Іосифъ Давидовичъ ошибался въ своей практической оцѣнкѣ историческаго положенія, то это не можетъ измѣнить нашей высокой оцѣнки его лично. Настоящая цѣна человѣку опредѣляется направленіемъ и мѣрою усилій его собственной воли. Въ этомъ его нравственныя дѣла, и такими оправдается почившій. „Ей, говоритъ Духъ, онъ успокоится отъ трудовъ своихъ, и дѣла его идутъ вслѣдъ за нимъ“.

Василій Григорьевичъ Васильевскій.

(† 13 мая 1899 г.)

Тихій, добрый и умный человѣкъ, настоящій, первостепенный въ своей области ученый, преданный служитель науки, державшійся съ нею вдалекѣ отъ всякихъ постороннихъ цѣлей. Памятна его благодушная улыбка и особый оттѣнокъ легкаго юмора, оживлявшій его краткія бесѣды. Я встрѣчался съ нимъ въ концѣ семидесятыхъ и началѣ восьмидесятыхъ годовъ въ общихъ мѣстахъ службы и почти не видалъ его впослѣдствіи. Но мое впечатлѣніе подтверждается и усиливается показаніями лицъ, ближе и дольше его знавшихъ. Кромѣ качествъ, бросавшихся въ глаза, эти свидѣтели указываютъ у В. Г. и на положительныя, рѣдкія черты дѣятельнаго добра (см. некрологъ г. Чечулина въ „Новомъ Времени“ и статью Л. Н. Майкова въ „Русской Старинѣ“). Это была не только значительная умственная и ученая сила, но и крупный нравственный характеръ.

Внѣшняя жизнь Василія Григорьевича не выходила изъ рамокъ трудового существованія профессора и академика и отмѣчалась только изданіемъ ученыхъ работъ. Всѣхъ ихъ было болѣе шестидесяти. Назову здѣсь нѣкоторыя. Во время учительства Васильевскаго въ Вильнѣ онъ собиралъ и изучалъ архивный матеріалъ для сочиненія „Очеркъ исторіи города Вильны“ (2 вып. 1872—1874). Ранѣе этого изданія появилась его магистерская диссертація „Политическая реформа и соціальное движеніе въ древней Греціи въ періодъ ея упадка“ (1869). Затѣмъ Василій Григорьевичъ спеціализировался въ области византійской исторіи, гдѣ и пріобрѣлъ европейскую извѣстность. Вотъ нѣкоторыя изъ его монографій по этой части: „Изъ исторіи Византіи въ XII вѣкѣ“ (Славянскій Сборникъ, 1877 г.); „Законодательство иконоборцевъ“; „Матеріалы для внутренней исторіи Византійскаго государства“; „Византія и печенѣги“; „Русско-византійскія изслѣдованія“ (2 выпуска); „О жизни и трудахъ Симеона Метафраста“ („Журн. Мин. Нар. Просв.“ 1880 г.); „Описаніе Порфиріевскаго сборника византійскихъ документовъ“ (1885); „Одинъ изъ греческихъ сборниковъ Московской синодальной библіотеки“ (1886); „Обозрѣніе трудовъ по византійской исторіи“ и мн. др. Васильевскій могъ утѣшаться, что важная, излюбленная имъ область исторической науки не запустѣетъ. Кромѣ прямого ему преемника здѣсь, въ лицѣ Ѳ. И. Успенскаго,

осталось и нѣсколько младшихъ изслѣдователей византистовъ, бо́льшею частью непосредственныхъ учениковъ Василія Григорьевича.

„Безъ всякаго преувеличенія надо сказать, — читаемъ въ упомянутомъ некрологѣ, — что цѣлыя эпохи, цѣлыя обширныя группы фактовъ и явленій византійской исторіи, благодаря трудамъ Васильевскаго, получили совершенно новое освѣщеніе и предстали въ совершенно иномъ видѣ, чѣмъ изображались прежде... Въ своихъ изслѣдованіяхъ онъ всегда умѣлъ затронуть предметъ чрезвычайно широко и глубоко, умѣлъ охватить его со всѣхъ сторонъ, не упуская ничего, что̀ могло служить для полнаго выясненія изучаемаго явленія, и всѣ поднимаемые вопросы разрѣшалъ съ необыкновеннымъ мастерствомъ. Часто онъ находилъ существенно важныя указанія тамъ, гдѣ ихъ, повидимому, никакъ нельзя было и ожидать, часто изъ источниковъ давно извѣстныхъ, повидимому, исчерпанныхъ, извлекалъ свѣдѣнія очень цѣнныя, но до него остававшіяся незамѣченными... Писалъ Васильевскій очень хорошо; его изложеніе всегда отмѣчено живымъ интересомъ къ своему предмету, богато остроумными сближеніями и, подчасъ — тонкими, изящными шутками“.

Подкошенный тяжкимъ недугомъ, Васильевскій собрался минувшею осенью искать облегченія за границей. Тамъ онъ и скончался на 62-мъ году отъ роду. Происходя изъ духовнаго званія, онъ прежде университета былъ воспитанникомъ ярославской семинаріи.

Николай Яковлевичъ Гротъ.

(† 23 мая 1899 г.)

При горькой вѣсти о неожиданно ранней кончинѣ Грота всѣ его знавшіе, я увѣренъ, вспомнили прежде всего не о томъ заслуженномъ писателѣ и преподавателѣ, который несомнѣнно болѣе всѣхъ потрудился надъ дѣломъ распространенія философскаго образованія въ Россіи, — а вспомнили прежде о живомъ, сердечномъ человѣкѣ, всегда исполненномъ благоволенія и участія, всегда кипящемъ добрыми мыслями и начинаніями, всегда негодующемъ на разныя бѣды и обиды общественныя. Постоянно живя въ литературныхъ и ученыхъ кругахъ, Гротъ остался чуждъ ихъ главному пороку — враждебной завистливости; онъ былъ истинно добрый товарищъ. И если вмѣстѣ съ тѣмъ онъ былъ очень самолюбивъ, или, точнѣе, — былъ большой любитель похвалъ, то это свойство не обращалось у него острымъ концомъ противъ ближняго, потому что онъ прежде всего былъ справедливъ и благожелателенъ; поэтому онъ искренно хотѣлъ, чтобы и всѣ другіе находили возможно полное удовлетвореніе своему самолюбію, и всегда былъ склоненъ скорѣе преувеличивать, чѣмъ умалять чужія заслуги и достоинства. Главное въ человѣкѣ есть качество его сердца. Это главное было у него добрымъ. На второмъ мѣстѣ я ставлю заслуги передъ отечествомъ; онѣ были велики у Грота, какъ сказано, въ дѣлѣ распространенія философскаго образованія въ Россіи. Не только живымъ и талантливымъ изложеніемъ философскихъ предметовъ на лекціяхъ (въ Нѣжинѣ, Одессѣ и Москвѣ), университетскихъ и публичныхъ, онъ привлекалъ многочисленныхъ слушателей и приготовлялъ философскихъ читателей, но еще сверхъ того, благодаря своей общительности, симпатичности, неутомимой энергіи и несомнѣнному организаторскому дару, онъ успѣлъ образовать первое и до прошлаго года единственное философское общество въ Россіи[1], а затѣмъ основалъ первый и доселѣ единственный въ Россіи философскій журналъ, имѣющій сравнительно большое распространеніе. Что касается до собственныхъ философскихъ трудовъ Грота, то и тутъ никакъ ужъ нельзя сказать, чтобы онъ зарывалъ свои таланты въ землю. Все, что̀ онъ мыслилъ, онъ говорилъ, и все,

[1] До него оно существовало нѣсколько лѣтъ лишь номинально.

что̀ онъ говорилъ, онъ писалъ и печаталъ. Онъ началъ съ двухъ большихъ оригинальныхъ диссертацій по психологіи чувствованій и по реформѣ логики. Я еще не былъ съ нимъ знакомъ, когда онъ былъ занятъ этими книгами. Въ послѣднія десять-двѣнадцать лѣтъ на моихъ глазахъ, кромѣ множества второстепенныхъ этюдовъ, онъ былъ занятъ тремя важнѣйшими вопросами: *о свободѣ воли, о природѣ времени* и *о превращеніяхъ энергіи.* Онъ не успѣлъ продумать эти вопросы до конца, но по каждому изъ нихъ онъ высказалъ много и вѣрнаго, и любопытнаго... Но странно и горько мнѣ такимъ образомъ говорить о Гротѣ, разбирать его качества и заслуги, перечислять его произведенія, — говорить о немъ какъ о покойникѣ, который что-то *сдѣлалъ* и уже не *дѣлаетъ.*

И начàтыя пѣсни Гаральдъ не скончалъ
И лежитъ подъ могильнымъ холмомъ...

До свиданья, добрый товàрищъ! — не такъ ли? — До скораго свиданья!

В. П. Преображенскій.

(† 11 апрѣля 1900 г.)

Среди томительнаго дневного пути, далеко отъ ночлега, разбилось благородное сердце; краткостью и раннею тягостью жизни заплатилъ этотъ труженикъ за право избранниковъ подниматься на царственныя высоты мысли и созерцанія. Сознаніе пробудилось въ немъ у могилы матери, которая умерла, когда ему было пять лѣтъ. Но онъ вышелъ на жизненную дорогу съ большимъ запасомъ душевной бодрости. Какъ теперь помню бойкаго мальчика съ живыми глазами и умною усмѣшкою, ходившаго ко мнѣ съ корректурами отъ своего отца, редактора „Православнаго Обозрѣнія", — лучшаго изъ русскихъ духовныхъ журналовъ. Священникъ Петръ Алексѣевичъ Преображенскій, ученый переводчикъ Иринея, Іустина Философа и другихъ христіанскихъ писателей первыхъ вѣковъ, былъ человѣкъ отъ природы богато одаренный, но съ неуравновѣшеннымъ характеромъ. Сердечно религіозный, съ проницательнымъ умомъ и глубокою преданностью наукѣ и образованію, дѣятельный, предпріимчивый и трудолюбивый, онъ не успѣлъ освободиться отъ многихъ чертъ бытовой первобытности. Идеальныя стремленія слишкомъ легко мирились у него и съ проявленіями узкой практичности, и съ необузданными порывами „широкой натуры". Лучшая лицевая сторона его души особенно выражалась въ отношеніи къ богослуженію. Рѣдко гдѣ можно было найти такое осмысленное и согрѣтое душевнымъ огнемъ исполненіе литургіи, или всенощной, какъ въ церкви Ѳеодора Студита, что у Никитскихъ воротъ. Этотъ лучъ высшаго идеализма свѣтился до самыхъ послѣднихъ лѣтъ его жизни. Къ идеальнымъ страстямъ нужно отнести и его увлеченіе пчеловодствомъ. Хотя возникшія на почвѣ практической (воскъ для епархіальныхъ свѣчныхъ заводовъ), занятія пчелами приняли у старика характеръ сердечной любви и трогательной заботливости. Пріобрѣтя себѣ подмосковную дачу въ Пушкинѣ, онъ съ ранней весны по цѣлымъ мѣсяцамъ весь отдавался любимому дѣлу... Кто посѣщалъ его въ это время и не находилъ ни дома, ни въ саду, могъ встрѣтить пріѣхавшаго изъ Москвы по дѣламъ причетника, съ одобрительною улыбкою говорившаго: „Теперь, сударь, придется подождать: отецъ протоіерей надъ

маткой сидитъ". — Къ душѣ Преображенскаго-отца можно было въ полной мѣрѣ примѣнить стихи Хомякова:

Она небесъ не забывала,
Но и земное все познала,
И пыль земли на ней легла

Разумѣется, для подрастающаго сына послѣдняя сторона была чувствительнѣе первой въ опустѣломъ со смертью матери отцовскомъ домѣ. Онъ его покинулъ, когда сталъ студентомъ, тяжелымъ трудомъ корректорства добывая себѣ средства для самостоятельнаго существованія. Съ этимъ трудомъ онъ, впрочемъ, освоился еще будучи гимназистомъ, когда помогалъ отцу въ веденіи журнала, всецѣло помѣщавшагося въ тѣсной московской квартирѣ приходскаго священника съ довольно злою дворовою собакой вмѣсто швейцара. Въ университетѣ, рядомъ съ принудительною работою для добыванія насущнаго хлѣба, В. П. неустанно трудился по внутреннему влеченію надъ своимъ умственнымъ и эстетическимъ образованіемъ, которому онъ далъ обширный и прочный фундаментъ филологическій, литературный и философскій. Кандидатское его сочиненіе, „Реализмъ Герберта Спенсера", обратило на себя вниманіе профессоровъ, и онъ былъ оставленъ при университетѣ, но безъ содержанія, а ставъ, черезъ нѣсколько лѣтъ, отцомъ семейства, онъ долженъ былъ поступить на службу въ московской городской думѣ. Послѣ краткаго счастливаго брака жена его умерла, оставивъ ему двухъ младенцевъ и нравственную обязанность напряженнаго труда.

Ни сердечное горе, ни житейская каторга не повліяли на этотъ сильный созерцательный умъ, не отняли у него способности и мѣрила для объективной оцѣнки вещей. В. П. былъ скептикъ лишь въ томъ смыслѣ, что, какъ настоящій философъ по призванію, онъ ничего не допускалъ безотчетно, безъ критики. Въ чемъ бы и заключалось достоинство философіи, если бы она позволяла быть рабомъ чужой мысли? Философское призваніе требуетъ одинаково свободнаго отношенія ко *всякой чужой* мысли, — будь то мысль вѣры, или мысль отрицанія, или хотя бы только мысль сомнѣнія, которое вѣдь тоже можетъ быть пустымъ и незаслуживающимъ вниманія: философія требуетъ скептически относиться и къ самому скептицизму, не быть рабомъ чужой скептической мысли. Преображенскій былъ скептикъ въ этомъ полномъ смыслѣ слова, и тѣмъ доказывалъ свое настоящее философское призваніе. А въ ходячемъ смыслѣ безразличнаго, равнодушнаго сомнѣнія въ началахъ добра и истины — онъ, конечно, менѣе всего былъ скептикомъ — онъ, горячій поклонникъ истинной красоты, тонкій цѣнитель всего истинно-хорошаго и въ искусствѣ, и въ жизни. Правда, онъ любилъ и цѣнилъ добро и истину, главнымъ образомъ, въ ихъ ощутительномъ явленіи — въ формѣ красоты. Но вѣдь это могло бы быть дурно лишь въ томъ случаѣ, если бы онъ по принципу отдѣлялъ форму отъ содержанія, — а отъ

этого моднаго заблужденія онъ былъ совсѣмъ далекъ. Въ частности, преобладаніе эстетическаго мѣрила приводило его иногда къ ошибочнымъ сужденіямъ (напримѣръ, преувеличенная оцѣнка Ницше, ради прекрасной литературной формы его произведеній). Но намѣреннаго отрицанія нравственныхъ и логическихъ нормъ, или хотя бы только невольнаго пренебреженія къ нимъ ради мнимой красоты — объ этомъ у него не было и помину. Вообще онъ не только ясно понималъ, но и органически чувствовалъ, что достойно любви только истинно-прекрасное, а истинно-прекрасное есть прежде всего истинно-доброе. Я имѣю основаніе думать, что *окончательнымъ* мѣриломъ сужденія этотъ „эстетъ“ все-таки признавалъ этическое, — иногда онъ въ этомъ и проговаривался. Два-три года тому назадъ, обсуждая со мною полемическую статью, которую я приготовилъ противъ одного почтеннаго ученаго, В. П., бывшій вообще на моей сторонѣ, рѣшительно возсталъ противъ одного замѣчанія, которое, повидимому, не было болѣе рѣзкимъ, чѣмъ все прочее. „Этого нельзя!“ — говорилъ онъ. — „Да почему же? Вѣдь я указываю на дѣйствительный взглядъ X. Y. Z., высказанный имъ тамъ-то и тамъ-то, и довольно знаменательный для всего образа мыслей этого человѣка“. — „Положимъ такъ, но вѣдь это можетъ быть только головной взглядъ, а твои слова, въ сущности, сводятся къ упреку въ *безсердечности*, а это есть самое оскорбительное, что только можно кому-нибудь сказать, особенно когда упрекъ имѣетъ правдоподобіе“.

Преображенскій умеръ на 36 году (род. 5 окт. 1864 г.).

То видимое, что такъ добросовѣстно и тщательно онъ дѣлалъ — его обширныя редакціонныя работы для изданій „Московскаго Философскаго Общества“, многія рецензіи и замѣтки, два образцовые — основательно и тонко продуманные и прекрасно написанные философскіе очерка (о теоріи знанія Шопенгауэра и о морали Ницше) и т. д., — все это заставляетъ людей, и не знавшихъ его лично, жалѣть о его смерти, какъ объ очень чувствительной и безвременной потерѣ для дѣла философскаго образованія въ Россіи. А близко знавшіе его потеряли человѣка, который достаточно характеризуется тѣмъ его замѣчаніемъ, которое я сейчасъ привелъ. За краткую и тяжелую твою жизнь, дорогой и несчастный другъ, за все, что ты успѣлъ претерпѣть, и за все, чего не успѣлъ сдѣлать, — пусть будетъ тебѣ хоть одно утѣшеніе: ты-то ужъ, конечно, не подвергался и не подвергнешься тому упреку, который считалъ самымъ тяжкимъ — упреку въ безсердечности, — ты, благородное, разбитое жизнью сердце!

Василій Васильевичъ Болотовъ.

(† 5 апрѣля 1900 г.)

Отрадное и горькое чувство вызывается этимъ именемъ. Отраденъ и запечатлѣнный смертью образъ этого подвижника духовной науки. Горько думать не только о томъ, что прервано это подвижничество на половинѣ жизненнаго пути, но также и о томъ, насколько и въ этихъ предѣлахъ лѣтъ оно могло бы быть плодотворнѣе при другихъ историческихъ условіяхъ умственной жизни..

Достаточно было два или три раза видѣть Болотова и бесѣдовать съ нимъ, чтобы признать въ немъ человѣка, вполнѣ отдавшагося одному служенію. Церковно-историческая наука въ широкомъ смыслѣ этого слова — со всѣми смежными областями знанія — внѣ этого для него ничто не имѣло интереса и значенія. Какъ глубоко-религіозный человѣкъ строго-христіанскихъ убѣжденій, онъ находилъ въ церковной исторіи настоящую жизненную среду для всего истинно-важнаго, и только чрезъ эту среду, чрезъ отраженіе отъ нея, или преломленіе въ ней, всѣ прочіе дѣла и вопросы представлялись ему стóящими вниманія. Знакомство съ нимъ оставляло то неизгладимое впечатлѣніе, которое такъ хорошо выражено его ученикомъ и товарищемъ, проф. Жуковичемъ: „Его жизнь, это — жизнь не аскета, ищущаго въ ученомъ трудѣ противовѣса земнымъ вожделѣніямъ, а мыслителя, въ святомъ увлеченіи высшею истиной забывшаго все земное“ [1].

Но если религіозная вѣра въ соединеніи съ научнымъ призваніемъ изначала предопредѣлила общій предметъ трудовъ В. В., то спеціальныя задачи этихъ трудовъ, темы отдѣльныхъ ученыхъ сочиненій, оставались безъ ясной опредѣленной связи между собою, и, по словамъ того же ученика, „почившій не успѣлъ даже, для всѣхъ ясно, формулировать своихъ конечныхъ цѣлей научныхъ“ [2], — и я не думаю, чтобы это объяснялось только раннею кончиною.

Сынъ дьячка въ Тверской губерніи, Василій Васильевичъ Болотовъ родился 1 января 1854 г. (слѣд., смерть застала его на 47-мъ году отъ роду); учился въ осташковскомъ духовномъ училищѣ, твер-

---

[1] „Вѣнокъ на могилу В. В. Болотова“, стр. 21.

[2] Тамъ же.

ской семинаріи и — въ 1875-1879 гг. — въ петербургской Духовной Академіи, гдѣ вскорѣ по окончаніи курса занялъ каѳедру древней церковной исторіи. Обладая чрезвычайными способностями къ языкамъ при исключительной памяти, онъ, кромѣ пріобрѣтеннаго еще въ ученическіе годы основательнаго знанія трехъ древнихъ (еврейскаго, греческаго, латинскаго) и четырехъ новыхъ иностранныхъ языковъ (нѣмецкаго, англійскаго, французскаго, итальянскаго), вполнѣ овладѣлъ впослѣдствіи семью восточными: сирійскимъ, халдейскимъ, арабскимъ, армянскимъ, коптскимъ, эѳіопскимъ (т. е. древне-абиссинскимъ) и амхарскимъ (ново-абиссинскимъ). Вооруженный всѣми вспомогательными знаніями и въ совершенствѣ владѣя научнымъ критическимъ методомъ изслѣдованія, молодой ученый принялся во многихъ отдѣльныхъ пунктахъ раскапывать церковно-историческую почву, вынося отовсюду цѣнныя находки. Наименѣе спеціальное изъ его сочиненій — обширная и основательная диссертація „Ученіе Оригена о св. Троицѣ“ (Спб. 1879). Послѣ нея Болотовъ ничего не издавалъ больше отдѣльными книгами, а печаталъ свои многочисленныя изслѣдованія, этюды и замѣтки въ видѣ журнальныхъ статей, преимущественно въ „Христіанскомъ Чтеніи“, и оттисковъ. Вотъ болѣе крупные изъ этихъ трудовъ:

1) „Къ исторіи внѣшняго состоянія константинопольской церкви подъ игомъ турецкимъ“.

2) „Разсказы Діоскора о халкидонскомъ соборѣ“.

3) „Житіе блаженнаго Афу, епископа пемджескаго“.

4) „Архимандритъ тавеннисіотовъ Викторъ при дворѣ константинопольскомъ въ 431 г.“.

5) „День и годъ мученической кончины св. евангелиста Марка“.

6) „Къ вопросу о соединеніи абиссинъ съ православною церковью“.

7) „Богословскіе споры въ эѳіопской церкви“.

8) „Либерій, епископъ римскій, и сирмійскіе соборы“.

9) „Реабилитація четырехъ документовъ 343 г.“.

10) „Михайловъ день“.

11) „Слѣды древнихъ мѣсяцеслововъ помѣстныхъ церквей“.

12) „Древнѣйшія митрополіи въ церкви персидской“.

13) „Смутное время въ исторіи сиро-персидской церкви“.

14) „Списокъ католикосовъ селевкіе-ктисифонскихъ“.

15) „Что̀ знаетъ о началѣ христіанства въ Персіи исторія?“.

16) „Изъ эпохи споровъ о пасхѣ въ концѣ II в.“.

17) „Валтасаръ и Дарій Мидянинъ“.

Эти статьи печатались въ „Христіанскомъ Чтеніи“ за 1882—1900 гг. Около двадцати лѣтъ атлетъ науки какъ будто пробовалъ свои богатырскія силы на разныхъ частичныхъ вопросахъ, такъ и не успѣвши остановиться на обширной задачѣ, достойной его высокаго дарованія. Явленіе не случайное уже потому, что не единичное: достаточно вспомнить изъ того же міра русской духовной науки двухъ другихъ —

старшихъ богатырей мысли и знанія: покойныхъ Ѳ. А. Голубинскаго и А. В. Горскаго. Въ другихъ странахъ богословская и церковно-историческая наука представляетъ могучее собирательное цѣлое, гдѣ всякая умственная сила находитъ и всестороннюю опору и всесторонніе рамки для своей дѣятельности и, свободно развивая свои личныя возможности, вмѣстѣ съ тѣмъ постоянно прилагаетъ ихъ къ общему дѣлу; тамъ есть, изъ преданій прошлаго и современной систематической работы слагающаяся, живая и правильно растущая наука, и отдѣльные ученые въ мѣру своихъ силъ входятъ въ эту общую работу, участвуя въ этомъ ростѣ цѣлаго... У насъ и въ другихъ наукахъ, особенно же въ наукѣ богословско-церковной, этотъ *ростъ цѣлаго* отсутствуетъ... Поэтому наши лучшіе ученые, особенно въ области духовной науки, похожи не на притоки могучихъ рѣкъ, текущихъ въ моря и океаны, — а только на ключи, одиноко бьющіе въ пустынѣ... Тѣмъ грустнѣе было потерять одинъ изъ этихъ немногихъ высокихъ ключей.

Примѣчанія.

Понятіе о Богѣ. Напечатано впервые въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1897 г., № 38, стр. 383—414.

Судьба Пушкина. Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“, въ 1897 г., № 9, стр. 31—156.

Польская національная церковь. Напечатано впервые въ „С.-Петербургскихъ Вѣдомостяхъ“ 1891 г., №№ 46, 54, 66.

Что значитъ слово „живописность“?, въ „С.-Петербургскихъ Вѣдомостяхъ“ 1897 г., № 41.

Импрессіонизмъ мысли. Напечатано впервые.

Тайна прогреса. Напечатано впервые.

Теоретическая философія. Впервые напечатано: I. Первое начало теоретической философіи, въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ 1897 г., № 40, стр. 867—915. II. *Достовѣрность разума* — тамъ же, 1898 г., № 43, стр. 385—405. III. *Форма разумности и разумъ истины,* тамъ же, 1899, № 50, стр. 881—903.

Письмо о восточномъ вопросѣ. Напечатано впервые въ сборникѣ „Братская помощь армянамъ“. Москва, 1898, подъ редакціей Г. А. Джаншіева, стр. 158—159.

Идея человѣчества у Августа Конта. Читано въ публичномъ собраніи Философскаго Общества при петербургскомъ университетѣ 7 марта 1898 года по случаю столѣтней годовщины рожденія Августа Конта. Напечатано впервые въ „Cosmopolis“ 1898 г., № 4, стр. 60—73; и № 12, стр. 179—187.

Жизненная драма Платона. Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1898 г., № 3, стр. 334—356; № 4, стр. 769—782.

Рецензіи на книги А. Фулье и Т. Рибо. Напечатано впервые въ „Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія“ 1898 г, № 11, стр. 193—200 и 203.

Мицкевичъ. Напечатано впервые въ „Мірѣ Искусства“ 1899 г., № 5, стр. 27—30.

Идея сверхчеловѣка. Напечатано впервые въ „Мірѣ Искусства“ 1899 г., № 9, стр. 87—91.

Особое чествованіе Пушкина. Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1899 г., № 7, стр. 432—440.

Противъ исполнительнаго листа. Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1899 г., № 10, стр. 848 и слѣд.

Значеніе поэзіи въ стихотвореніяхъ Пушкина. Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1899 г., № 12, стр. 660—711.

Лермонтовъ. Публичная лекція, сказанная въ Петербургѣ въ 1899 г. Напечатано впервые въ „Полномъ собраніи сочиненій“.

Предисловіе къ переводу „Исторіи матеріализма“ Ф. А. Ланге Впервые напечатано въ первомъ томѣ изданія: „Ф. А. Ланге. Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящемъ. Переводъ съ пятаго нѣмецкаго изданія, подъ редакціей и съ предисловіемъ Владиміра Соловьева. Южно-русское книгоиздательство Ф. А. Іогансона. Кіевъ — Харьковъ 1899—1900 гг. Два тома“. Во второмъ томѣ было помѣщено нижеслѣдующее заявленіе редактора изданія: „Принужденный болѣзнью глазъ отказаться на неопредѣленное время отъ всякихъ письменныхъ и книжныхъ занятій, я, къ сожалѣнію, поставленъ въ невозможность исполнить высказанныя въ предисловіи къ первому тому обѣщанія относительно примѣчаній къ обоимъ томамъ Ланге. Въ этихъ примѣчаніяхъ я имѣлъ въ виду оговорить и выяснить тѣ пункты, въ которыхъ я существенно несогласенъ съ авторомъ „Исторіи матеріализма“. Владиміръ Соловьевъ. 31 августа 1899 года“.

Предисловіе къ „Упырю“ графа А. К. Толстого. Впервые напечатано въ изданіи: „Упырь“. Разсказъ графа А. К. Толстого съ предисловіемъ Владиміра Соловьева. Спб. 1900 г.

Три характеристики: М. М. Троицкій, Н. Я. Гротъ, П. Д Юркевичъ. Напечатано впервые въ „Вѣстникѣ Европы“ 1900 г., № 1, стр. 318—335.

Памяти К. Н. Леонтьева. Напечатано впервые въ „Русскомъ Обозрѣніи“ 1892 г., № 1, стр. 352—359.

Некрологи 1883—1900 г.:

Княжна К. М. Шаховская. Напечатано впервые въ „Руси“ 1883 г. № 24, за подписью В. С.

Францискъ Рачкій. Въ „Вѣстникѣ Европы“ 1894 г., № 3, стр. 416—418.

Ѳ. М. Дмитріевъ. Тамъ же, 1894 г., № 3, стр. 453—454.

А. М. Иванцовъ-Платоновъ. Тамъ же, 1894 г., № 12, стр. 893—894.

Я. П. Полонскій. Тамъ же, 1898 г., № 11, стр. 419—420.

М. С. Карелинъ. Тамъ же, 1899 г., № 2, стр. 854—855.

Л. И. Поливановъ. Тамъ же, 1899 г., № 3, стр. 421—422.

І. Д. Рабиновичъ, В. Г. Васильевскій, Н. Я. Гротъ. Тамъ же, 1899 г., № 7, стр. 453—457.

В. П. Преображенскій. Тамъ же, 1900 г., № 6, стр. 835—837.

В. В. Болотовъ. Тамъ же, 1900 г., № 7. стр. 416—418.
